Dados de Catalogação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Mott, Luiz R. B.
M872e Escravidão, homossexualidade e demonologia /
Luiz Mott. — São Paulo : Ícone 1988.

(Coleção Brasil 3 x 4)

ISBN 85–274–0058–8

1. Brasil – História – Período colonial 2. Brasil – Relações raciais 3. Demonologia – Brasil 4. Escravidão – Brasil – Condições dos escravos 5. Homossexualidade – Brasil I.Título. II.Série.

CCD–305.560981
–133.420981021
–305.896081021
88–1524 –306.760981021

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Escravidão : Condições dos escravos 305.560981
2. Brasil-colônia : Demonologia : Ocultismo 133.420981021
3. Brasil-colônia : Homossexualidade : Sociologia 306.760981021
4. Brasil-colônia : Negros : Relações raciais : Sociologia 305.896081021

LUIS R.B.MOTT

ESCRAVIDÃO, HOMOSSEXUALIDADE E DEMONOLOGIA

Ícone editora

(*) Copyright 1988 Ícone Editora Ltda.

Coleção: *Malungo Ensaios*

Coordenação Historiográfica: *Mário José Maestri Filho*

Produção: *José Carlos Santa Luzia*

Capa: *Della Monica*

Arte-final: *Anizio de Oliveira*

Revisão: *Rosa Maria Cury Cardoso*
Cely Naomi Uematsu

Copidesque: *Edson Furmankiewicz*

Todos os direitos reservados
Proibida a reprodução total ou parcial desta obra

ÍCONE EDITORA LTDA.
Rua Anhangüera, 56/66 - Barra Funda
01135 - São Paulo - SP.
Tels. (011) 826-7074/826-9510

326.981
M921
esc.25

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, historiadores e antropólogos viraram a mesa na Academia: deixaram de fazer história das elites e medalhões, recusaram-se a fazer da Antropologia a ponta de lança da expansão imperialista. Tornaram-se escribas dos povos sem escrita, tradutores dos anseios das minorias oprimidas. Criou-se então uma nova ciência: a *Etnohistória*, um casamento bem sucedido do método e problemática da Antropologia adaptados ao estudo das populações do passado. É o antropólogo fazendo papel de historiador, descobrindo no ontem o que mais interessa no estudo do homem: sua cultura, as representações que faz do seu universo terreno ou do sobrenatural, suas práticas sexuais e sistemas familiares.

Antropólogo de formação, foi contudo nos arquivos de Portugal e do Brasil onde encontrei a matéria-prima que me tornaram Etnohistoriador. E modéstia à parte, tenho a alegria de ter descoberto vários documentos inéditos que trouxeram à luz, importantes e desconhecidos aspectos da história dos oprimidos no Brasil de nossos antepassados.

ESCRAVIDÃO, HOMOSSEXUALIDADE E DEMONOLOGIA reúne cinco artigos, apresentados primeiramente como "comunicações" em congressos de História e Antropologia, onde revelo algumas de minhas descobertas. A ordenação dos capítulos é meramente sugestiva: que o leitor comece e siga a ordem que achar mais atrativa.

Começo com *A Revolução dos Negros do Haiti e do Brasil*, onde reconstruo dois componentes cruciais do escravismo colonial: o medo, ou melhor, o pavor com que os brancos e senhores de escravos viviam, sobretudo nos finais do século

XVIII, de que a tomada do poder pelos ex-escravos da colônia de São Domingos fosse imitada pela *negrada* daqui; discuto a seguir, mostrando com vários documentos inquestionáveis, que a revolução do Haiti era amplamente conhecida e aplaudida pelas lideranças negras do Brasil, que de Sergipe ao Rio de Janeiro, faziam brindes nas festas ou mesmo chegavam a usar distintivo dependurado no pescoço com a figura de Dessalines "o Imperador dos Negros do Haiti".

Em *Relações Raciais entre Homossexuais no Brasil Colonial* abordo um dos temas mais tabus do nosso mundo ocidental: "o amor que não ousa dizer o nome" (Oscar Wilde). Lançando mão das confissões e denúncias ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, mostro que a homossexualidade era prática socialmente aceita e até valorizada nos antigos reinos do Congo e Angola, e que no Brasil, malgrado a violência extrema com que os donos do poder usaram e abusaram das *gentes de cor*, o homoerotismo, além de muito praticado, representou um espaço privilegiado onde as barreiras de classe e etnia foram redimensionadas.

Os Pecados da Família na Bahia de Todos os Santos é o terceiro artigo: com base no livro de Devassas da Comarca de Ilhéus, em 1813, reconstruo o panorama dos desvios da moral-sexual dos habitantes de doze vilas do sul da Bahia, onde o concubinato, incesto, protituição e bigamia são algumas das 596 acusações de que ali foram alvo, brancos, pardos, pretos e índios de ambos os sexos, mostrando que *a sagrada família*, ideal proposta pelo Catecismo, estava longe de ser modelo predominante no Brasil de antanho.

Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-brasileiro é o documento da Torre do Tombo de Lisboa, uma de minhas pérolas nesta microarqueologia da cultura dos oprimidos. Trata-se, com certeza, da mais detalhada descrição, até agora conhecida, de um *proto-candomblé* no período colonial. Além de referir minuciosamente à estrutura deste ritual, onde já aparecem atabaques, mães e filhas de santo com saias de chita, transe e possessão, camarinha e comida de santo, o que mais surpreenderá os interessados nas religiões afro-brasileiras, é a presença aí de nítidos elementos do catolicismo, comprovando que o sincretismo, mais do que disfarce, foi a solução mais inteligente encontrada pelos africanos e seus des-

cendentes, no sentido de garantir a continuidade de suas crenças em terra alheia e hostil.

O último artigo trata do Espírito das Trevas: *Etnodemonologia: Aspectos da Vida Sexual do Diabo no Mundo Iberoamericano*. Por mais incrível que pareça aos leigos em satanismo, nos arquivos da Inquisição existem vários processos de bruxas e feiticeiros, frades e freiras, que confessaram – e foram condenados a penas variadas, pelo fato de terem mantido relações sexuais com o Chifrudo. Mais fantástico ainda é a versalidade erótica da Serpente do Paraíso, que copula com os endiabrados ora como homem ou mulher, os célebres *súcubos* e *íncubos*, ora como lésbica ou gay. Coisas do Diabo!

Este livro trata, portanto, basicamente de pessoas desclassificadas no Brasil antigo: do escravo mina, João Francisco Pereira, nosso maior especialista em fazer *patuás*, mandingueiro de renome em Olinda e São João del Rei nos *tempos do onça*; de Josefa Maria, africana da etnia Courá, que nas Minas de Paracatu, proclamava do alto de sua choupana, perante uma turba de fiéis, que ela era Deus, que criara o céu e a terra, afilhada de Nossa Senhora do Rosário; de Francisco Manicongo, o primeiro travesti da história do Brasil, que em 1591, na Bahia, recusava-se vestir roupa de homem, trazendo para o Novo Mundo a mesma tradição dos *quimbandas*, os temíveis feiticeiros homossexuais do Reino de Angola.

Desclassificados na ótica da elite, herejes ou imorais para os Inquisidores – seres humanos desprezados, alguns de maior valor e dignidade, que pela resistência cultural à dominação senhorial, pela criatividade e inteligência como sobreviveram e se salientaram no hostil mundo dos brancos – são merecedores de sair do pó dos arquivos e se tornarem conhecidos das próximas gerações. Alguns, modelos e paradigmas na luta contra o racismo, contra a intolerância inquisitorial, contestadores do machismo, os mesmos defeitos de nossa civilização judaico-cristã que ainda hoje causam a desgraça das minorias oprimidas. Que estes ilustres desconhecidos – agora identificados – também tenham o direito à história. E os oprimidos, seus heróis.

Luiz Mott
Bahia de Todos os Santos, 1988

A REVOLUÇÃO DOS NEGROS DO HAITI E O BRASIL*

I.

Pouco a pouco novas pesquisas vão trazendo informações mais precisas e fidedignas sobre o trágico passado dos africanos e seus descendentes nas terras do Novo Mundo. Mitos são derrubados, preconceitos desmascarados. Os esparsos documentos que sobraram nos arquivos referentes aos negros no Brasil permitem-nos vislumbrar a história de um povo ao mesmo tempo massacrado, mas nunca conformado com sua triste sina: escravizado mas revoltoso, subjugado porém indômito.

Um dos mitos de nossa historiografia é a questão da *falta de comunicação* a que estariam condenados os negros no Brasil Colonial e Imperial. Isolamento devido à dificuldade de comunicação entre etnias pertencentes a famílias lingüísticas completamente estranhas, isolamento programado pelos donos do poder a fim de obstaculizar a temida coesão dos oprimidos. Supôs-se que os negros viviam completamente circunscritos aos estreitos limites das propriedades de seus amos, alheios e alienados do que acontecia no "mundo exterior". Nossas pesquisas revelam exatamente o contrário: há provas incontestestáveis de que houve sistemática comunicação entre os escravos residentes em diferentes fazendas, entre os negros de uma capitania com os de outra, dos libertos e ingênuos do Brasil com os negros da África e de outras regiões do mundo escravocrata.

---

*Comunicação apresentada no I SIMPÓSIO SOBRE O QUILOMBO DE PALMARES
Centro de Estudos Afro-brasileiros, Maceió, 16-20 de novembro 1981

3. Arquivo Público do Estado de Sergipe, Pacotilha 174, Ofício de 25/3/1828.

O caso das revoltas negras ocorridas no Nordeste brasileiro na primeira metade do século XIX ilustram perfeitamente o elevado índice de comunicação existente no seio da população negra. Diversas dessas revoltas de escravos e libertos na Bahia, entre 1807 e 1835, foram "repercussão direta de acontecimentos guerreiros que se desenrolaram na África. A Guerra Santa *(Jihad)* dos Fulani continuava na Bahia sob a forma de revoltas de escravos e de africanos livres".[1]

Da África para a Bahia. Da Bahia para Sergipe. Um documento de 1809 diz textualmente: "Os negros de Sergipe eram influídos e auxiliados por outros que da Bahia vieram fugidos depois da insurreição que lá fizeram".[2] Alguns anos mais tarde, a 11 de março de 1828, inúmeros escravos Nagô se rebelam em Salvador. Duas semanas após este levante, o comandante da Tropa de Santo Amaro das Brotas (Sergipe), informava: "Chegam notícias de que há pouco teve arrebentado uma sublevação de pretos na Bahia; não duvido tenha havido alguma correspondência dos escravos daquela Província com os de Sergipe".[3]

Segundo Décio Freitas, na história das Américas, o Quilombo de Palmares só perde em importância para a revolução do Haiti.[4] Palmares e a Revolução de São Domingos são os dois maiores momentos na história da rebeldia negra no Novo Mundo, espisódios que fizeram tremer a administração colonial e os donos do poder no Brasil, acontecimentos aterradores cuja divulgação, lembrança e exemplo eram mister abafar e destruir. O Conde de Óbidos, Vice-Rei do Brasil, quando do ataque ao Quilombo de Palmares em 1659, assim determinou: "A povoação se abrasará e consumirá tudo de maneira que não fique mais que as memórias de sua destruição, para último engano dos negros dessa Capitania".[5]

---

1. Pierre Verger: *Flux et Réflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*. Paris, Mouton, 1968: 326-27.

2. Biblioteca Nacional (RJ), Seção de Manuscritos, 19-4-13, in Luiz R.B. Mott, "Pardos e pretos em Sergipe: 1774-1851", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976, p. 29.

3. Arquivo Público do Estado de Sergipe, Pacotilha 174, Ofício de 25/3/1828.

4. Décio Freitas, *Palmares, a Guerra dos Escravos*, Movimento, Porto Alegre, 1973: 11.

5. Idem, Ibidem, p. 79.

Não se tem notícia se os acontecimentos e sucessos de Palmares chegaram ao conhecimento dos escravos de outras colônias americanas. Quanto à Revolução do Haiti, esta sim foi notícia comentada e temida em todo o mundo escravista. Considerando que até o presente não dispomos de nenhum estudo que revele as repercussões da Revolução Antilhana nas terras brasileiras, aproveitamos a oportunidade de realização deste Simpósio sobre o Quilombo de Palmares para divulgar alguns documentos e evidências que comprovam fartamente nossa tese formulada no início desta comunicação, a saber: que os negros no Brasil estavam muito mais informados e em contato com o "mundo exterior" do que até então se supunha. Falar do Haiti num simpósio sobre Palmares para nós tem um significado profundo: além de divulgar uma realidade factual pouco conhecida, faz-nos pensar na recorrência histórica da luta dos oprimidos contra a dominação.

II.

1791 marca o início da revolução do Haiti. Em 1793 a França se vê forçada a decretar a emancipação de sua mais rica colônia ultramarina. Em 1801 Toussaint l'Overture ex-escravo, proclama a Constituição da nova nação antilhana. Em 1804, a 1º de janeiro, Jean Jacques Dessalines, ex-escravo natural da Guiné, proclama a Independência do Haiti.[6]

Pois bem: um ano após este formidável acontecimento, em 1805, no Rio de Janeiro,

> o Ouvidor do Crime mandara arrancar dos peitos de alguns cabras e crioulos forros, o *retrato de Desalinas*, Imperador dos Negros da Ilha de São Domingos. E o que é mais notável era que estes mesmos negros estavam empregados nas tropas da Milícia do Rio de Janeiro, onde manobravam habilmente a artilharia.[7]

Se levarmos em conta que a coroação de Dessalines como imperador do Haiti ocorreu em setembro de 1804, concluiremos que foram necessários apenas poucos meses para que já

6. Maurice Bitter *Haiti*, Edition du Seuil, Paris, 1970.

7. Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Caixa 2, Brasil-Diversos (1799-1824), *apud* Luiz R. B. Mott, "A Escravatura: A propósito de uma Representação a El-Rei sobre a escravatura no Brasil", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 14, 1973: 127-136.

em 1805 os militares negros do Rio de Janeiro, capital da Colônia, tivessem conhecimento e ostentassem ufanos a efígie do líder antilhano. Mobilização surpreendentemente rápida se levarmos em consideração a demora e raridade dos contatos do Haiti com o Brasil. Aí se colocam algumas questões: onde teriam sido feitos os tais "retratos" de Dessalines? No próprio Haiti ou no Brasil? Se na própria ilha de São Domingos, quem os teria trazido para a América do Sul? De que material seriam os tais "retratos": pintura a óleo sobre metal ou escultura em concha bicolor à maneira de um camafeu?

O certo é que, segundo ensina o documento a pouco citado, os retratos foram arrancados dos milicianos cariocas. "Arrancaram-se os anéis, mas ficaram os dedos", diríamos, pois a partir desta data várias são as referências tanto entre os brancos, como entre os negros, da revolução da ilha de São Domingos. Os primeiros temendo, os negros desejando.

Em 1808, na sua famosa "Análise sobre a justiça do comércio do resgate de escravos da costa da África", o bispo Azeredo Coutinho apontava "os novos filósofos" que se dizem defensores da humanidade oprimida, como os culpados não só pela Revolução Francesa mas também pela carnificina da ilha de São Domingos.[8] Na perspectiva conservadora do ilustrado inquisidor geral, a independência do Haiti não passou de selvagem "carnagem" e os novos pensadores e ideólogos da Revolução Francesa, "hipócritas da humanidade".

Em 1814, em Itapoã (Bahia), há uma sublevação de escravos empregados nas pescarias. Depois de sufocada a revolta com o saldo de 13 brancos e 56 negros assassinados – os comerciantes baianos escreviam ao governo central denunciando que os negros falavam abertamente de suas revoltas, comentando os acontecimentos do Haiti. Chegavam a ponto de dizer que em São João não haveria sequer um branco ou mulato vivos.[9]

Em 1817, no Recife, o capitão-de-fragata José Maria Monteiro vaticinava: "O exemplo da ilha de São Domingos é tão horroroso e está ainda tão recente, que ele só será bastante para aterrar os proprietários deste continente".[10]

---

8. J.J. da Cunha Azeredo Coutinho, *Obras econômicas* (1794-1804), Cia. Ed. Nacional, SP, 1966:237.

9. Pierre Verger, *op.cit.* 1968: 330.

10. Carlos Guilherme Mota, *Atitudes de inovação no Brasil (1789-1801)*, Livros Horizonte, Lisboa, 1970: 116.

Neste mesmo ano, o comodoro inglês Bowles comentava que a insurreição de Pernambuco dava motivos para pensar no espectro de São Domingos. Dizia ele: "Poderia resultar na expulsão de todos os brancos deste continente e no estabelecimento de uma segunda São Domingos nos territórios brasileiros".[11]

Com a independência do Brasil e o forte sentimento de antilusitanismo espalhado em todas as camadas da novel nação brasileira, surge entre "as gentes de cor" de diversas províncias uma forte coalescência e hostilidade não só aos "marotos" (portugueses), mas a tudo quanto era branco - os "caiados". O temor de uma revolta das "raças misturadas" fica bem demonstrado neste documento secreto escrito por um agente francês e enviado a D. João VI entre 1823 e 1824, onde o receio de que o Brasil se tornasse um novo Haiti fica explicitado em toda sua clareza:

> Deve-se demonstrar as desgraças a que certamente se expoõem as pessoas brancas, principalmente os brasileiros brancos, não se opondo à perseguição e aos massacres que sofrem os portugueses europeus, pois embora havendo aparentemente no Brasil só dois partidos (o liberal e o conservador), existe também um terceiro: o partido dos negros e das pessoas de cor, que é o mais perigoso pois trata-se do mais forte numericamente falando. Tal partido vê com prazer e com esperanças criminosas as dissensões existentes entre os brancos, os quais dia a dia têm seu número reduzido.
>
> Todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta aos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continua a falar dos direitos dos homens de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então, toda a revolução acabará no Brasil com o levante dos escravos, que quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos e as plantações, massacrando os brancos, e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos.

11. Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817*, Perspectiva, SP, 1972: 43

Coisa alguma é exagerada no que acaba de expor. Tudo infelizmente é muito verdadeiro.[12]

Liberdade... palavra fatal e terrível que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Basta trocar "escravos" por "oprimidos" e o discurso deste agente secreto francês descreve com perfeição a situação atual desse nosso país onde embora aparentemente haja apenas duas correntes políticas - a favor do governo e contra o governo - é esta última incorporada por todos os grupos oprimidos seja econômica, racial, sexual ou mesmo ideologicamente, que como no século passado, "é o mais perigoso pois trata-se do mais forte numericamente falando(...)".

Temia-se o exemplo – "o mau exemplo" – do Haiti pois esta revolução dos escravos produzia entre os negros do Brasil o estímulo e o paradigma para o questionamento do regime servil nacional. Temia-se que se repetisse aqui no sul a "malévola" influência haitiana quando das rebeliões dos negros dos Estados Unidos, notadamente na revolta de Denmark Vesey, em 1822, antilhano de origem e conhecedor das táticas e bandeiras revolucionárias dos negros vitoriosos de São Domingos.[13]

Não era apenas na capital do império brasileiro que temos evidência de conhecerem os negros a independência dominicana. Também na pequena província de Sergipe se falava do Haiti. Isto sob a inspiração do rábula baiano, Antonio Pereira Rebouças, mulato, secretário do governo na presidência de Manuel Fernandes da Silveira, acusado de pertencer a uma secretíssima "Sociedade Gregoriana" cujo objetivo não era outro senão instigar a guerra contra os brancos, tornando as gentes de cor os novos donos do poder.

A primeira contestação surgiu na vila de Laranjeiras, principal centro comercial de Sergipe, onde vivia a maior colônia lusitana desta província. A vila amanhece certo dia 26 de junho de 1824 cheia de pasquins - pequeninos pedaços de papel grudados com cera de abelha nas portas dos locais mais destacados - com os seguintes dizeres:

"VIVAM MULATOS E NEGROS.
MORRAM OS MAROTOS E CAIADOS".

---

12. Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Brasil Diversos, Caixa 2, nº 295. *Apud* Luiz R. B. Mott, "Um documento inédito para a história da Independência", in Carlos Guilherme Mota (editor), *1822: Dimensões*, Editora Perspectiva, SP, 1972: 466-483.

13. Michel Fabre, *Esclaves et planteurs*, Julliard, Paris, 1970: 192.

Este outro pasquim - enviado ao governador de Armas de Sergipe, descreve com cores vivas, os acontecimentos que culminaram na divulgação dos referidos pasquins.

"Senhor Governador das Armas.

ALERTA. Uma pequena faísca faz um grande incêndio. O incêndio já vai lavrando. No jantar que deram nas Laranjeiras os 'Mata Caiados' se fizeram três saúdes: primeira à extinção de tudo quanto é do Reino, a que chamam de 'marotos'; a segunda a tudo quanto é branco do Brasil, a que chamam 'caiporas'; a terceira à igualdade de sangue e de direitos.

Que tal alerta e bem alerta.

Um menino R..... irmão de outro bom menino, fez muitos elogios ao Rei de Haiti, e porque o não entendiam, falou mais claro: São Domingos, o Grande São Domingos.

Não houve manobra. Vossa Exª tome cuidado. Os homens de bem confiam em Vossa Exª. Só querem Religião, Trono e Sistema de Governo jurado no dia 6 de junho.

Alerta. Alerta.

Acudir enquanto é tempo.

Laranjeiras, 26 de junho de 1824.

Philioordinio".[14]

Vinte e um anos após sua independência, o Haiti é usado como elemento de primeira ordem no discurso do líder Rebouças (curioso que no referido jantar dos "Mata-Caiados" havia comensais que "não entendiam" quando se falou no Haiti, obrigando ao rábula baiano a repetir esclarecendo: "São Domingos, o Grande São Domingos"). Este mesmo Rebouças chegou a Sergipe "doutrinando e persuadindo aos homens de cor que todo homem pardo ou preto pode ser general. E eles tão ufanos têm se feito que altamente falam contra os brancos, chamando-os de caiados e já deixam de guardar aos constituídos em dignidade aquele respeito que até então guardavam.[15]

14. Arquivo Nacional, IG[1]105, fls. 177 - 119 apud Luiz R. B. Mott, "Brancos, pardos e pretos em Sergipe: 1825-1830", *Anais de História*, ano 6, 1974: 139-184.
15. Apud Mott, Brancos, Pardos e Pretos... p. 160.

Em 1824 a "elite" de cor proclamava que "todo homem pardo ou preto pode ser general" - hoje, em 1981 - 157 anos após estas palavras, quantos generais negros existem no Brasil? E quantos milicianos negros hoje em dia conheceriam a história da independência do Haiti?

O último documento a ser transcrito nesta comunicação refere-se ao temor de que o Haiti ainda inspirava no Brasil escravocrata três décadas após sua independência. Trata-se do temor do "contágio direto" de haitianos presentes em território brasileiro. É datado de 30 de maio de 1831. Trata-se de um ofício do desembargador encarregado da Polícia da Corte do Rio de Janeiro, Antonio Pereira Barreto Pedroso, dirigido ao ministro da Justiça. Diz o policial ter recebido o ofício daquele ministério relativo aos pretos da ilha de São Domingos que desembarcaram no Rio de Janeiro:

> "Relativo aos pretos da ilha de São Domingos que aqui existem informo que ordenei ao Comandante da Polícia a sua apreensão.
>
> Conseguiu-se prender Pedro Valentim, que residia na Hospedaria das Três Bandeiras. Tenho continuado na diligência de apreender o outro, que consta ser clérigo e fui informado que foi visto ontem na Rua dos Latoeiros, em meio de muitos pretos, não sendo porém encontrado quando foi mandado prender." [16]

O que estariam fazendo no Rio de Janeiro estes dois haitianos? Quais os motivos da presença de um membro do clero católico de São Domingos em território brasileiro? O que estaria fazendo "no meio de muitos pretos na Rua dos Latoeiros"? Seu desaparecimento no dia seguinte[17] permite-nos conjecturar que talvez a exemplo de seus colegas de batina, Frei Caneca, ou do Padre Roma, o clérigo haitiano estivesse a pregar idéias libertárias próprias de seu país. Se estes dois haitianos eram de fato "agitadores", cabe ao Haiti, antes de Cuba, a primazia de "exportar revolução..."

---

16. Arquivo Nacional (RJ), Códice 324, fl.35, Ofício de 30 de maio de 1831.
17. Consultando o Livro de Registro da Ocorrências da Delegacia da Corte de 1831 até 1835 não encontramos mais nenhuma referência a estes dois haitianos, malgrado a afirmação do delegado de ter continuado na diligência de prender ao clérigo.

RELAÇÕES RACIAIS ENTRE HOMOSSEXUAIS NO BRASIL COLONIAL*

I. Introdução[1]

Em 1906, em seu livro intitulado *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*, o dr. Pires de Almeida fazia a seguinte observação: "Excluída de objeto de estudo até a presente data, a pederastia no Brasil tem atravessado os quatro séculos de nossa história, não obstante carecer ela de observação e de pesquisa" (p.76). Duas constatações importantes feitas por esse precursor dos estudos sobre a homossexualidade em nosso país: a antiguidade de sua prática em Terras de Santa Cruz, e o desinteresse dos pesquisadores em estudá-la.

Não podemos negar que, do começo do século para cá, diversos trabalhos se publicaram no Brasil tendo os homossexuais como tema. Num levantamento exaustivo sobre este tópico, já conseguimos localizar mais de uma centena de artigos, livros, teses e comunicações, a maior parte abordando o "problema homossexual" sob a lente da medicina legal, da criminologia, da psicopatologia – e em bem menor número e só recentemente, sob a perspectiva da psiquiatria, da história, da antropologia social. Se levarmos em conta que na mais com-

---

* Trabalho apresentado ao Seminário Conjunto do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro e do Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, (Rio, 8-10 de setembro de 1982), publicado na *Revista Brasileira de História, nº 10, 1985, p.89-122*

pleta bibliografia consagrada à homossexualidade no mundo (Bullough *et allii*, 1976), que reúne nada menos que 12.794 títulos (!!!), os artigos consagrados ao Brasil não ultrapassam uma dezena, seremos obrigados a repetir as mesmas palavras do dr. Pires de Almeida: "A pederastia no Brasil carece (ainda) de observação e pesquisa".

Vários são os motivos que explicariam o descaso dos cientistas tupiniquins por esta área do comportamento sexual do brasileiro: 1º) trata-se de um dos assuntos mais tabus da cultura ocidental cristã – (o apóstolo Paulo decretava "que essas coisas não sejam sequer nomeadas entre vós" e durante toda a Idade Média e até bem perto de nós, a "sodomia" era chamada de "pecado nefando", isto é, "cujo nome não pode ser pronunciado"); 2º) trata-se de um tema extremamente melindroso de ser pesquisado, seja pela diversidade maniqueísta das opiniões dos diferentes estudiosos do assunto – indo da mais contundente reprovação e categorização da homossexualidade como pecado, perversão, crime, desvio (Freud 1932; Krafft-Ebing 1906; Marañon 1938; Jaime 1947; Oraison 1977; Lima s/d; Irajá 1946) até sua defesa e propaganda como uma variável legítima, normal e saudável de expressão sexual (Ulrich 1898; Hirschfeld 1942; Carpenter 1912; Daniel & Audry 1977; Altman 1973). Tema melindroso quanto à grande diversidade das opiniões daqueles que a estudaram, melindroso também quanto à própria aproximação do pesquisador junto ao objeto de estudo: por serem alvo de secular intolerância, discriminação e violências, os homossexuais sempre viveram na clandestinidade. Acostumados a temer a fogueira, os campos de concentração, a morte a pedradas (como ainda acontece hoje em dia no Irã) os "pederastas" relutam em responder às questões indiscretas dos pesquisadores. Não têm por que acreditar na neutralidade axiológica e na inocência dos cientistas, vistos como os novos inquisidores dos tempos modernos. E têm razão para tal desconfiança, pois foram os "cientistas" do século XX que ora castraram, ora fizeram enxertos nos "pederastas" de testículos de macaco (Ribeiro, 1938: LXXXIX), ora lhes fizeram lobotomia e, até 1984, no Brasil, ainda classificavam oficialmente o homossexualismo como "desvio e transtorno sexual". [2] Em sã consciência: o leitor confiaria nessa plêiade de carrascos que sob a proteção da "ciência" cometeram tantas crueldades contra os "pervertidos sexuais"?

Apesar de já em 1927 Malinowski, considerado como um dos fundadores da moderna antropologia, ter chamado a aten-

ção para a importância de se estudar temas de sexualidade humana, tirando-se a "folha de parreira que cobre o sexo" (1973: 10), ainda hoje as pesquisas sobre a sexualidade, em geral, e sobre o homossexualismo, em particular, são consideradas como temas menores no *milieu* acadêmico. "Os médicos tinham vergonha de se ocupar com tal problema", afirmava Viveiros de Castro, em 1897 (Irajá, 1931: 207). Recentemente, um curso sobre "história e antropologia da sexualidade", tendo como bibliografia nomes do quilate de Lévi-Strauss, Margaret Mead, Foucault, Florestan Fernandes, Reich etc., espantou a um alto dirigente de minha universidade, rotulando o curso de "aula de sacanagem". Esta mesma autoridade teria se oposto à eleição para a chefia de departamento de um *professor doutor* alegando que "pederasta" não podia ser chefe de departamento.

Felizmente que o obscurantismo e homofobia começam ceder lugar à razão e à verdadeira ciência: prova disto são as duas moções aprovadas pela SBPC (1981) e pela Associação Brasileira de Antropologia (1982), ambas as sociedades comprometendo-se oficialmente a lutar contra todas as manifestações de preconceito e discriminação sexual.[3] Esta última vitória tem apenas alguns meses de conquista: na última reunião da SBPC, em Campinas, aprovou-se por unanimidade uma "Recomendação" onde se reconhece a relevância dos estudos sobre a sexualidade, em geral, e sobre a homossexualidade, em particular, comprometendo-se a SBPC a oficiar às principais instituições de pesquisa, fundações e órgãos financiadores, estimulando-os a incrementarem sua produção científica nestas áreas do comportamento sexual (da "sacanagem" e "viadagem", como diriam os sexófobos...).[4]

Assim sendo, após este longo prolegômeno tendo como escopo legitimar o tema de minha exposição e especialização acadêmica e ao mesmo tempo calar a boca dos maledicentes, dois são nossos objetivos nesta comunicação: 1º) reconstituir os principais aspectos das relações raciais numa população de homossexuais masculinos: os *sodomitas* processados pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em suas devassas realizadas na Bahia e em Pernambuco entre os anos 1591-1620. Assim fazendo, inicio um árduo trabalho de resgate da história de um segmento social até então desconhecido que, como os judeus ("cristãos novos"), tiveram de esconder-se como estratégia de sobrevivência na sociedade colonial brasileira; 2º) discutir em que medida a especificidade social e sexual destes

"cripto-homossexuais" implicou num tipo peculiar de interação racial diverso do observado na sociedade heterossexista global.

II. "Somitigos, tibira e jimbanda"

Estes são os termos encontrados nos processos da Inquisição para se referir aos "sodomitas" brancos, índios e negros, respectivamente, quando os visitadores do Santo Ofício instalaram seus tribunais na Bahia e em Pernambuco entre os anos 1591 e 1620. De um total de 283 culpas confessadas nestes tribunais, englobando blasfêmias, superstição, judaísmo, luteranismo, bigamia, feitiçarias etc. – há 44 casos de sodomia (15,5% dos desvios), sendo depois das blasfêmias o pecado mortal mais freqüentemente praticado pelos primeiros povoadores nordestinos (Siqueira, 1978: 227).

Como explicar a existência de tantos adeptos do amor de Sodoma neste começo de nossa história, se em Portugal, desde o século XIII, a lei ordenava que fossem castrados e colgados pelas pernas até morrerem os homens culpados do "pecado contra a natura"? (Oliveira Marques, 1971: 128). Às vésperas da descoberta do Brasil, as *Ordenações Afonsinas*, além de condenarem o homossexualismo com a pena de morte, filosofavam sobre a matéria: "Sobre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto, o pecado da sodomia e não é achado outro tão aborrecido ante Deus e o mundo, como ele (...)" sendo a causa do Dilúvio universal, da destruição das cinco cidades contíguas a Sodoma e Gomorra, motivo da extinção da Ordem dos Templários etc., portanto, nada mais prudente que El Rey precavesse seu Reino de tantos perigos: "Mandamos e pomos por lei geral que todo homem que tal pecado fizer, seja queimado e feito per fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo possa ser ouvida memória" (Livro V, t.17: 53-54).

Com as grandes descobertas e expansão portuguesa pelos quatro ventos, Dom Sebastião se torna "rei de Portugal e dos Algarves daquém e dalém-mar em África, Senhor da Conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia

etc..." No seu Regimento de 1574, na "Lei sobre o pecado de Sodomia", El Rey atribui com justeza ao contato com estes novos povos, o incremento do "pecado contra a natureza" no reino lusitano: "Vendo eu como de algum tempo a esta parte foram algumas pessoas de meus Reinos e Senhorios, culpados em o pecado nefando, de que eu recebi grande sentimento pela graveza do pecado tão abominável, de que meu Reino pela bondade de Deus tanto tempo foram limpos (...)". Regimento de 1574: 20).

De fato, ao chegarem à África, Japão, Índia e ao Brasil, os portugueses encontraram diversos povos e sociedades que praticavam abertamente o homossexualismo, tanto masculino quanto feminino. Mais ainda: nalgumas conquistas os sodomitas eram alvo de distinção e respeito, ocupando posições importantes dentro da hierarquia social. Apenas como ilustração: de um total de 76 sociedades estudadas pelos antropólogos Ford & Beach, incluindo todas as raças e continentes, em 64% o homoerotismo era público, aprovado e reconhecido favoravelmente, sendo que nas 36% restantes, a homofilia era praticada raramente ou em segredo, sendo alvo de hostilidade por parte da cultura local (1952: 129-134). Nossa sociedade, herdeira da moralidade judaico-cristã, infelizmente situa-se dentro do grupo minoritário que hostiliza o homoerotismo.

Tomemos como referência duas áreas culturais que serviram de matriz na formação da sociedade brasileira: os Tupinambá e os nativos de Angola. Comecemos pelos ameríndios. Diz Gabriel Soares de Souza, em 1587: "São os Tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam. São muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta, e o que se serve de macho se tem por valente e contam esta bestialidade por proeza. E nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas" (1971: 308). Léry, Gandavo, Pero Correia, Abéville, Rodolfo Garcia também observaram práticas homossexuais entre os primeiros habitantes do Brasil (Fernandes, 1963: 160), sendo que para os demais grupos indígenas na América (Caribe, Norte e América Espanhola), Raquena encontrou 82 tribos que praticavam amplamente a sodomia em suas mais variadas expressões (1945: 24-27). Antropólogos contemporâneos observaram igualmente a prática do homossexualismo entre os índios de norte a sul do Brasil: entre os Nambikwara (Lévi-Strauss, 1943: 400),. Guaiakil (Clastres,

1972: 273-308), Kaingang (Henry,1964: 18), Tapirapé (Wagley, 1977: 160) etc etc.

Quanto à prática do homossexualismo na África tradicional, dispomos de dezenas de depoimentos, de antropólogos contemporâneos, cujas informações foram analisadas por Ford & Beach. Entre os africanos que praticam tradicionalmente a "pederastia", temos os Daomeanos, Ila, Lango, Nama, Siwan, Tamala, Thonga (Ford & Beach, 1952: 130); é igualmente encontradiço o homossexualismo entre os Nupe da Nigéria (Nadel, 1947: 152), entre os Azande (Evans Pritchard, 1937: 56), entre os Khoisan da África do Sul (Schapera, 1930: 242) etc.

O que mais nos interessa, por hora, é a evidência do "amor socrático" entre os africanos da costa ocidental por ocasião do tráfico negreiro. E dispomos de duas referências da época que confirmam tal presença. Eis o que revelava em 1681 o capitão Cardonega em sua *História Geral das Guerras Angolanas*, considerado pela crítica como sendo observador cuidadoso e fidedigno: "Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: *quimbandas*, os quais no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres" (1942: 259). A outra referência acima aludida será transcrita mais adiante.

Praticado livremente pelos brasis autóctones e pelos africanos que para cá vieram trazidos, praticada clandestinamente em Portugal pelos lusitanos, mouros e judeus, o homossexualismo encontrou no Brasil quinhentista condições as mais favoráveis para seu florescimento. Imbuídos da idéia de que "abaixo do Equador não há pecado", favorecidos pela imensidão da terra e falta de controle policial e moral, beneficiados pela situação colonial que conferia aos brancos o direito legítimo de usar (e abusar) dos negros e índios seus escravos e, finalmente, considerando o desequilíbrio dos sexos que marcou longos períodos do Brasil de antanho (Gorender, 1978: 333-340; Mott, 1978: 1199), só nos resta concluir que a "Terra dos Papagaios" era ambiente muito favorável ao desenvolvimento de expressões sexuais mais livres e criativas. As heresias – ou seja, reinterpretações dos princípios teológicos oficiais – pu-

lulavam na área da moralidade sexual: vários são os colonos acusados na Inquisição de defenderem o ponto de vista de que "a cópula entre pessoas solteiras não constituía pecado" (Porto, 1968: 164); o colono Domingos Pires, de Pernambuco é denunciado em 1593 de ter declarado que "dormir carnalmente com uma negra ou com mulher solteira não era pecado moral"(*Denunciações de Pernambuco*, 1593-1595: 115); outro pernambucano dissera que precisavam "sete pecados de dormir com mulher solteira para fazer um pecado mortal" (idem, p. 140), e estoutro afirmou que "podia dormir carnalmente com qualquer índia e não pecava nisso, bastando dar-lhe um camisa ou qualquer coisa, porque dormir com uma mulher solteira não era pecado mortal pagando-se seu trabalho" (idem, p. 210). Heresias morais, diga-se *en passant*, que eram fartamente praticadas pelos primeiros povoadores nordestinos e pelos seus descendentes: na Devassa realizada na comarca do sul da Bahia, no ano de 1813, 51,3% das denúncias de desvio pecaminoso referiam-se à pratica de "imoralidades sexuais", notadamente da amancebia (Mott, 1981: 3), chegando à calamitosa cifra de 95,2% das acusações nas Minas Gerais no ano de 1734 (Carrato, 1968: 16).

Como a sodomia constituía pecado muito mais grave do que a amancebia, bigamia, adultério – equivalente na gravidade e condenação ao crime de "lesa-majestade" (*Ordenações Manuelinas*, Livro V, t.XII), punido com morte na fogueira, mesmo sendo bastante praticada – conforme mostraremos a seguir – o temor da fogueira impedia certamente que se tornasse assunto de conversação, como ocorria com os outros desvios na moralidade heterossexual. Não obstante continuar na categoria de "nefando", isto é, "indigno de se falar" (*Constituições da Bahia*, 1711: §958) sua gravidade execrável não era de todos conhecida.

O primeiro sodomita a se confessar em Salvador, o padre Frutuoso Alvares, 65 anos, disse que alguns de seus parceiros "por serem pequenos demais não entendiam ser pecado" (*Confissões da Bahia*, 1591: 20); Antonio de Aguiar, 20 anos, morador em Matoim no Recôncavo, disse: "sabia que era pecado, mas não que era tão grave" (idem, p. 152). Belchior da Costa tinha 14 anos quando, dormindo na mesma cama com Mateus Nunes, 20 anos, este "começou a solicitar de maneira que com efeito chegou a dormir com ele carnalmente, metendo nele seu membro desonesto pelo vaso traseiro dele, cumprindo nele assim como fizera com mulher por diante, consumando o

pecado de sodomia". Perguntado pelo inquisidor se tinha consciência de seu pecado, respondeu que "naquele tempo não entendeu ele confessante bem ser isso pecado" (idem, p. 115). Passemos do nível das representações para o real.

Vejamos então sumariamente alguns aspectos da prática da sodomia no Nordeste colonial. Conforme antecipamos, nossa fonte para essas reflexões são os livros de confissão e denúncia do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, referentes às Visitas realizadas na Bahia entre 1591 e 1593, e em Pernambuco entre 1593 e 1595, e numa segunda visitação realizada em Salvador entre 1618 e 1620. De acordo com o levantamento realizado por Sônia Siqueira, na primeira visitação baiana constaram 19 confissões de sodomia, sendo 18 na segunda, totalizando 37 somitigos (1978: 228). De acordo com nosso levantamento (incluindo também as confissões e denúncias do Pará), conseguimos até o presente identificar 135 sodomitas, possuindo para cada caso um ficha de identificação com o nome, cor, naturalidade, estado civil, ocupação, filiação, moradia, idade da primeira e das demais relações homossexuais, nome e identificação dos parceiros; local, horário e descrição das relações. Infelizmente nem todos os processos - sobretudo as denúncias - fornecem informações completas sobre os acusados de sodomia, tanto que sabemos a cor apenas de 67 dos somitigos.

A saber:

Cor-etnia dos sodomitas

Brancos	40
Mulatos	10
Pretos	6
Mamelucos	4
Índios	3
Morenos	3
Mourisco	1
Total	67

De acordo com as estimativas do Barão do Rio Branco, em 1584, os brancos deveriam representar por volta de 44% da população do Brasil, sendo de 32% os índios mansos e de 24% os negros. Capistrano de Abreu avalia em 50% os brasis, 34% os negros e 16% os brancos para o mesmo período. Dos 285 acusados no Tribunal da Bahia, 73% eram brancos, 24% mes-

tiços e negros e 3% índios (Quirino, 1966: 14-15). Dada a diversidade dessas estimativas, não temos condições de aquilatar a representatividade dos diferentes grupos étnicos na prática do "uranismo" nestes primórdios de Brasil. O que se evidencia, entretanto, é a predominância dos sodomitas brancos (60,7%), seguidos de 24,3% de mestiços de variegados fenótipos, 9% de negros e 6% de índios. Os sodomitas de cor representando por conseguinte 40% desta população de pecadores.

Ao todo, foram indiciadas 46 pessoas acusadas de sodomia, cujos parceiros eram "de cor" diferente da própria, neste número incluindo-se também os sodomitas de cor que mantiveram intercurso sexual dentro do próprio estoque racial. Destes, dispomos informação sobre a ocupação profissional dos seguintes:

- Brancos: 3 estudantes, 2 criados, 1 capitão, 1 feitor, 1 advogado, 1 escrivão, 1 senhor de engenho, 1 pajem do governador;
- Negros: 5 escravos, 2 criados forros, 1 pedreiro;
- Mulatos: 3 escravos, 3 forros, 1 pajem, 1 mestre, 1 "crioulo de casa";
- Morenos: 1 morador num mosteiro, 1 criado;
- Índios: 2 escravos;
- Mourisco: cozinheiro.

Obviamente, quanto mais próximo do estoque racial branco, as ocupações tendem a se sofisticar ou serem mais rentáveis, degradando-se à medida que os indivíduos mais se aproximam da pureza étnica de cor, seja negra seja índia: é uma lei universal intrínseca à dinâmica dos sistemas escravistas multirraciais. Não deixa de ser sintomático que 1/5 dos sodomitas cuja profissão é conhecida estavam empregados em serviços domésticos, na qualidade de criados, pajens, "crioulos de casa", "morador num mosteiro".

Embora homossexualismo não implique obrigatoriamente assumir comportamentos, ocupações ou trejeitos do outro sexo – e a quantidade de homossexuais famosos do passado e presente que brilharam como militares é uma prova incontestável deste enunciado (Ellis, 1933: 14-16) – uma pequena parcela de homossexuais manifesta preferências para atividades e trabalhos do sexo oposto, fenômeno observado não só entre os "invertidos" nativos da África e da América (Clastres, 1972), como igualmente entre os sodomitas brancos no Brasil Colonial: Baltasar da Lomba, homem solteiro, "já velho de seus 50 anos,

costumava coser, fiar e amassar (pão) como mulher" (*Denunciações de Pernambuco*, 1595: 399).

Dos 46 somitigos de cor, ou que mantiveram relações sexuais inter-raciais, temos as seguintes composições interétnicas nas seguintes freqüências:

Relações Interétnicas entre os sodomitas

Branco	+	Mulato	9
Branco	+	Mameluco	5
Branco	+	Negro	3
Branco	+	Mourisco	3
Branco	+	Moreno	2
Branco	+	Índio	1
Negro	+	Negro	3
Índio	+	Índio	1
Mameluco	+	Mulato	1

O pequeno número de relações intra-raciais entre os sodomitas de cor (5 num total de 28) deve ser explicado certamente não pela menor prática da "pederastia" entre os não-brancos, mas pelo policiamento menos efetivo e menor controle social a que estas populações subalternas estavam sujeitas. Pelos matos ou em suas choupanas e senzalas, estavam mais livres do olhar perscrutador dos familiares do Santo Ofício, o que não acontecia com os colonos brancos, os maiores alvos da Inquisição não só por serem mais visíveis socialmente, como por representarem presa mais interessante para o Tribunal, posto que os bens dos sodomitas (assim como de outros culpados) revertiam parte para os delatores, parte para a Coroa Del Rey (*Ordenações Manuelinas*, Livro V, t.XII: 48). Observe-se que os brancos, maioritários, mantêm relação preferencialmente com mestiços, sendo poucas as relações envolvendo brancos com índios ou negros puros. Em que medida tal constatação concordaria com o enunciado de Thales de Azevedo de que são mais aprovados os casamentos entre indivíduos de características antropofísicas não muito distantes? (1966: 7). Se para as uniões oficiais tal tendência parece ser dominante, para as uniões livres o mesmo autor reconhece que a regra "diminui nitidamente". Já em 1700, o jesuíta Benci ponderava escandalizado: "Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra e formosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil?" (1977: 103). Caso aliás que foi observado pelo viajante Gentil de la Barbinais, neste mesmo período: diz ele que conheceu um reinol que largou sua en-

cantadora lisboeta, "pelo amor de uma negra que não teria merecido as atenções de mais feio preto de toda a Guiné(...)" (*apud* Freyre, 1970: 478). Uniões livres envolvendo parceiros de fenótipos extremos foram observadas também no *milieu* homófilo no tempo do Império: "Um notável advogado do foro do Rio de Janeiro, na década de 1860, apesar de casado com uma fluminense de alta educação, ia solicitar prazeres contranaturais até mesmo entre indivíduos os mais repelentes. Conta-se que fora procurar um africano espadaúdo, musculoso, de feições chatas e grossas, para partilhar debaixo de seu teto, o próprio leito, desprezando o tálamo onde refreava as lágrimas uma infeliz abandonada(...)" (Pires de Almeida, 1906: 168).

Nestas ligações homoeróticas heterocromáticas nem sempre a iniciativa da relação parte do branco dominador: há casos em que o "sedutor" é da raça inferiorizada. Assim foi o que ocorreu com Bastião de Morais , pernambucano, filho do juiz da vila de Igaraçu, 18 anos: dormia ele certa noite em casa de seu tio, quando um mulato escravo da casa, Domingos, 22 anos, veio "à sua cama e o provocou a pecarem de maneira que, com efeito, o dito Domingos virou a ele confessante com a barriga para baixo e se lançou de bruços sobre suas costas e com seu membro viril desonesto, penetrou no vaso traseiro dele, confessante, e dentro dele cumpriu, fazendo com ele por detrás como se fizera com mulher por diante, e ele isto mesmo fez também ele confessante com o dito Domingos, de maneira que ambos alternadamente consumaram na dita noite duas vezes o pecado nefando de sodomia, sendo um deles uma vez agente e outra paciente" (*Confissões de Pernambuco*, 1594: 25-26).

Outro menino, Bartolomeu Pires, 11 anos, branco natural de Olinda dormia tranqüilamente na mesma rede com João Fernandes, mameluco de 18 anos, quando este "estando ambos com camisas, sem ceroulas, começou a provocar que se queria pôr em cima dele, confessante, e assim procederam a tanto que o dito mameluco se lançou de costas e ele confessante levantando as pernas do dito mameluco se lançou de bruços sobre ele e meteu seu membro viril pelo vaso inferior do mameluco, tendo ajuntamento carnal, nefando e sodomítico" (*Confissões de Pernambuco*, 1594: 45).

O "sedutor" nesta outra acusação é um mulato forro de nome Mateus Duarte, 50 anos, que "há um ano e meio esteve

preso na cadeia de Salvador, acusado de ter cometido o pecado nefando de sodomia, segundo é público, o qual dizem que cometeu para o dito pecado a um moço branco de 17 anos e que o dito moço não consentiu e gritou. O mulato encontrava-se fugido da cadeia" (*Denunciações da Bahia*, 1591: 249).

Nas relações sodomíticas inter-raciais encontramos todo um *continuum* de interações, ora os brancos exercendo seu poder e prepotência de casta superior, ora os "de cor" encontrando mil artifícios para serem eles os donos do poder, ao menos neste microuniverso diático ditado pelo homoerotismo. Embora disponhamos de documentação provante que ao menos no Pará, nos meados do século XVIII, um senhor abusou violentamente de 19 cativos seus, causando em vários deles traumatismo anorretal, levando alguns inclusive a falecer devido à infecção (Amaral Lapa 1978: 261), nestes primórdios da história nordestina, nenhum escravo acusou seu senhor de tê-lo sodomizado com a mesma violência documentada para o Grão-Pará. Dispomos entretanto de alguns casos onde transparecem nítidas situações de dominação senhorial. *Verbi gratia*: Pero Garcia, senhor de um engenho em Peroaçu, no Recôncavo da Bahia, aos 42 anos embora casado, descobriu as delícias do amor homossexual: acusa-se que "vencido pelo apetite da carne, cometera o pecado nefando de sodomia" com quatro parceiros: dois mulatos forros, moradores em sua casa, e com mais dois escravos, sendo a última vez com "Jacinto, um moleque negro, seu cativo, que teria naquela época de 6 para 7 anos, pouco mais ou menos" (*Confissões da Bahia*, 1618: 444).[5] Neste caso é impossível saber se houve ou não violência física ou constrangimento moral por parte do senhor em relação a seus subalternos. O que sabemos é que sua relação com o mulato Joseph era tão regular, que "duas negras da terra chamavam ao dito mulato 'manceba' de seu senhor".

Gaspar Rois, 30 anos, feitor de engenho em Pirajá, nos arredores de Salvador foi acusado de "pecar algumas vezes no nefando com Matias, 25 anos, negro da Guiné, seu escravo, atando-o e constrangendo-o, e por amor disso o negro fugira para a casa de Manoel de Miranda, onde disse que o dito feitor o constrangia a pecar no dito nefando" (*Confissões da Bahia*, 1591: 54). Esta é a mais explícita acusação de constrangimento homossexual envolvendo parceiros de raças e classes diferentes: um feitor branco e seu escravo africano. Acusação semelhante recaiu sobre o advogado Felipe Thomaz, judeu portu-

guês, casado, "que cometera o seu escravo mulato Francisco para o pecado nefando de sodomia e que por isso lhe fugira para a fazenda de Antônio Cardoso de Ramos. E soube mais que o dito mulato se queixava que o denunciado o mandava estar em camisa e sem calças quando lhe escrevia de noite(...)" (*Denunciações da Bahia*, 1618: 107).

Nem sempre, todavia, os brancos lançam mão de sua condição estamental como estratégia política de dominação *vis-à-vis* seus parceiros carnais. O já citado Baltazar da Lomba, que causava estranheza a seus contemporâneos pelo saber "coser, fiar e amassar como mulher", é acusado de ter praticado nefandices com diversos índios e mais ainda: "(...)haverá 3 ou 4 anos, uma escrava brasila vira o dito Baltasar com um negro, fazendo o pecado nefando em cima de umas ervas fora de casa". Outro denunciante declarou ao Visitador que "às escuras, e por uma abertura da porta, pôs a orelha e aplicou o sentido e ouviu falar no quarto o dito Baltasar da Lomba com um índio de nome Acahuy, 20 anos, e os sentiu que estavam ambos em uma rede e sentiu a rede rugir e a eles ofegarem como que estavam no trabalho nefando, e ouvindo do dito índio umas palavras na língua, que queriam dizer 'queres mais.'? como coisa que acabassem de fazer o pecado e o dito Baltasar disse então que saíssem fora a urinar" (*Denunciações de Pernambuco*, 1595: 399-401). O tom da pergunta do índio, o uso da própria língua ameríndia e a situação social do branco, cuja profissão era "ser criado" sugerem uma relação de mútuo consentimento e camaradagem, apesar da diversidade racial dos parceiros. Os já citados casos em que a iniciativa ou mesmo sedução homossexual partiu de rapazes "de cor" reforça a ilação de que nem sempre as relações entre somitigos repetia o parâmetro hierárquico de o branco ser o dominador. Situação semelhante provavelmente deveria ocorrer também nas relações heterossexuais envolvendo brancos e mulheres de cor.

Poderia o leitor indagar se a divisão dos papéis no ato sexual implicaria numa repetição na esfera homoerótica da mesma estratificação sócio-racial observada na sociedade colonial brasileira. Em outros termos: haveria coincidência em ser branco o sodomita ativo (chamado na época de "agente") e de cor os passivos (na época cognominados de "pacientes")? Teria credibilidade Gilberto Freyre quando sugeriu que as mulheres de cor, notadamente as mulatas - e por analogia os "passivos" - teriam uma propensão tradicional para comportamentos sexuais masoquistas?

Dos 67 somitigos sobre os quais dispomos de informação sobre a cor, para 43 sabemos qual a posição assumida predominantemente no intercurso sexual. Este é o conteúdo do quadro abaixo:

Cor e posição no ato sexual

	"ativo"	*"passivo"*	*"troca-troca"*	*Total*
Brancos	06	05	04	15
Negros	04	05	00	09
Índios	02	01	00	03
Mestiços	04	08	04	16
Total	16	19	08	43

A leve superioridade dos brancos assumindo postura de "ativos" não chega a ser representativa, o mesmo podendo ser dito quanto aos "pederastas" negros que foram "pacientes". O grupo que mais chama a atenção neste quadro é o dos mestiços: num total de 16 sodomitas, apenas 4 comportaram-se exclusivamente como "agentes", sendo que o dobro foi passivo e 4 fizeram "troca-troca". Se "passividade" fosse sinônimo de decadência moral, como muito bem questiona Michel Misse na sua tese sobre *O estigma do passivo sexual* (1979: 31), aí estaria mais uma prova para os defensores de teorias racistas que interpretam a miscigenação como causadora de degenerescência racial e moral. Em 1897, Viveiros de Castro ao escrever sobre "atentados ao pudor" citava uma escritora ilustre que no 2º Congresso de Antropologia Criminal dizia: "As épocas de mestiçagem são as mais fecundas na criminalidade e na corrupção dos costumes, porque os mestiços a par de uma inteligência largamente desenvolvida, são baldos de senso moral e propensos à lubricidade (...)" (1933: VII). Evidentemente que apenas numa perspectiva androcêntrica e machista - o que vale dizer, falocrática - é que se atribui ao "penetrador" o atributo de "ativo", rotulando-se a mulher ou o pederasta, por serem "receptores", de "passivos". Mas até que ponto ser "ativo" se identifica com ser dominador, agredir, forçar? Até que ponto o coito resulta sempre num "coitado"? Se nas relações heterossexuais envolvendo raças e classes diferentes consolida-se tradicionalmente como privilégio dos machos brancos a posse não só das mulheres de sua própria raça, mas inclusive das fêmeas

dos demais grupos étnicos - a recíproca não sendo verdadeira para os homens de cor nem para as mulheres brancas - nas relações homossexuais embora já tenhamos noticiado episódios de prepotência por parte de certos brancos poderosos *vis-à-vis* parceiros sexuais de cor, o certo é que ser "agente" no pecado nefando não implica em privilégio de raça, classe ou idade. Prova disto é que há brancos que são "pacientes" de negros, índios, mamelucos, mulatos etc. Mais ainda: são exatamente os brancos que mantêm com mais freqüência relação de "reciprocidade equilibrada" (Sahlins, 1968: 83), fazendo "troca-troca" com dois mamelucos, com um mulato e outro mourisco.

Antes de concluir essas reflexões relativas à prática da sodomia por parte dos primeiros colonos do Nordeste brasileiro, valeria referir dois aspectos marcantes das relações nefandas entre a população de cor da Bahia colonial. A primeira observação refere-se à existência de uma relação estável entre sodomitas da mesma raça e de igual situação jurídico-social: trata-se de dois índios escravos, moradores na ilha da Maré, na Bahia de Todos os Santos. Segundo seus acusantes, "era público e notório que Joane além de fazer o pecado nefando com outros muitos, usando de fêmea, ora particularmente está com o índio Constantino, amancebado como se foram homem com mulher, servindo o dito índio Joane de mulher e o dito Constantino de homem" (*Livro das Denunciações da Bahia*, 1592: 569). Este "caso" era conhecido "por todos os negros e índios da Maré e assim o dizem todos eles comumente e publicamente". Joane devia provavelmente ser um dos "tibira" que os primeiros cronistas descreveram como existindo numerosos nas aldeias Tupinambá das ilhas de Recôncavo. Relação estável de "amancebia", pública e notória, com divisão explícita de papéis sexuais, é esta a primeira referência de que se tem notícia entre os homossexuais ameríndios do Brasil.

Outra referência interessante encontrada nos processos do Santo Ofício é a que envolve o sapateiro Francisco, natural do Congo, cativo de Antonio Pires, morador abaixo da igreja da Misericórdia, o qual tinha fama entre os negros de ser somitigo. Seu acusante, o lisboeta Matias Moreira, cristão velho, disse que "em Angola e Congo, nas quais terras ele denunciante andou muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante, os negros somitigos, que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais pacientes chamam na

língua de Angola e Congo, 'jimbandas', que quer dizer, somitigos pacientes". Ouvindo dizer que o dito Francisco era sodomita, certa feita, "viu ele denunciante ao dito negro trazer um pano cingido assim como na sua terra em Congo trazem os somitigos pacientes, e logo o repreendeu disso e o dito Francisco lhe respondeu que ele não usava de tal e o repreendeu também porque não trazia o vestido de homem que lhe dava o seu senhor, dizendo-lhe que em ele não querer trazer o vestido de homem, mostrava ser somitigo, pois também trazia o dito pano do dito modo e contudo lhe negou que não usava de tal. E depois o tornou ainda duas ou três vezes a ver nesta cidade com o dito pano cingido e tornou a repreender e já agora anda vestido de homem" (*Denunciações da Bahia*, 1591: 406-407). Este Francisco Congo pode ser considerado o primeiro travesti do Brasil, o homossexual mais corajoso de que se tem notícia neste começo de nossa história, pois além de ter fama entre os negros de ser somitigo, mesmo repreendido, continuou por certo tempo a usar traje típico de "*jimbanda*" (ou "*quimbanda*", como grafou o capitão Cardonega em 1681). O pobre sapateiro congolês incorria, pelo seu proceder, em dois graves pecados punidos pelo Direito Canônico: crime de sodomia e crime de "fingir ser de diferente estado e condição": "O homem que se vestir em traje de mulher pagará 100 cruzados e será degredado para fora do Arcebispado da Bahia arbitrariamente, conforme o escândalo que der e efeitos que resultarem" (*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, 1711: §939 e 958).

Como se observa, a partir do exposto até aqui, não havia lugar na sociedade colonial brasileira para a publicidade do "vício de Veneza": o espectro da fogueira impelia os "pederastas" a fazerem total segredo de seu homoerotismo. Os somitigos de cor, menos informados do perigo da Inquisição, eram mais ousados, chegando a vestir-se a caráter, vivendo publicamente amancebados. Outros não acreditavam que pudesse ser efetiva a ação do santo Ofício: Duarte de Angola, 20 anos, escravo dos jesuítas do Colégio da Bahia, disse que Joane, negro da Guiné, "por muitas vezes o perseguiu e cometeu com dádivas que fizesse com ele o pecado nefando, e que não o consentiu mas o repreendeu e lhe disse que era caso de os queimarem, ao que o dito Joane lhe respondeu que também Francisco Manicongo fazia o dito pecado com outros negros e que não o queimavam (...)" (*Denunciações da Bahia*, 1591: 408).

O medo da fogueira devia ser um tormento para os gays daquela época: quando o primeiro sodomita foi preso no Brasil, o mulato Mateus Duarte, forro, 50 anos, "que já pinta de branco", era voz corrente na Bahia que "o dito mulato ia ser queimado (*Denunciações da Bahia*, 1591: 467). Dez anos antes da chegada do primeiro Inquisidor no Brasil, o mulato Fernão Luiz, de Matoim, "depois de ter cometido o pecado nefando com um moço das Ilhas (da Madeira?), por não ser descoberto, matara ao dito moço e a seu pai e mãe, com peçonha que lhes deu em uma galinha para comer" (*Denunciações da Bahia*, 1591: 466). O já citado advogado Felipe Tomaz, cristão novo, tão injuriado estava de ser sodomita, "que anda de provérbio entre brancos e negros", chegou ao excesso semelhante ao mulato supra-citado: "(...) matou um moço que o servia de criado, por ter cometido com ele o dito pecado e para que o não descobrisse". Cinco anos antes da instalação do Tribunal da Inquisição da Bahia, Gaspar Rois pagou 10 cruzados ao juiz eclesiástico Antônio Gomes para queimar o auto que contra ele se levantara, por pecar no nefando com o guinéu Matias (*Confissões da Bahia*, 1591: 52). Em todos esses casos de extrema violência, o que se evidencia é o terror da fogueira e a tentativa de se apagar as provas do crime nefando nem que para tanto o recurso fosse matar o cúmplice, arriscando-se o faltoso a incorrer e ser condenado por um crime punível pelo tribunal civil.

A clandestinidade, segredo e discrição a que deviam se submeter os homossexuais, forçava-os a uma certa coalescência e cumplicidade que neutralizava as barreiras de raça e mesmo de hierarquia social. Um escravo que acusasse com provas seu senhor do execrável pecado, poderia levá-lo às barras do tribunal, quiçá mesmo à fogueira. Tal situação de clandestinidade e punibilidade a que estavam sujeitos os nefandistas dos séculos XVI e XVII é, a meu ver, o que torna específicas as interações raciais deste pequeno segmento social. Sendo a homossexualidade uma relação clandestina que se restringia ao segredo das alcovas ou aos ermos das matas, estavam por conseguinte os sodomitas livres do controle e censura sociais que certamente deviam pesar sobre os brancos em suas relações com parceiras de cor. Embora nunca se tenha cumprido no Brasil a proibição de casamentos interétnicos, como ocorreu por exemplo em Cuba (Martinez Alier, 1973: 453-472), e houvesse aqui bastante tolerância face às uniões livres dos brancos com mulheres de cor, nem por isso as esposas brancas deixariam de reprimir as ousadias de seus maridos infiéis, repressão

que temos documentada para a Bahia Meridional dos inícios do século XIX (Mott, 1981) e que Gilberto Freyre diz atingir requintes de crueldade: "Não dois nem três, porém muitos são os casos de crueldade de senhoras de engenho que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido à hora da sobremesa. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de 15 anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escrava, ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias. O motivo quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher" (1970: 362). Entre os sodomitas, posto que "o segredo era a alma do negócio", vale dizer, da sobrevivência, não havia lugar para toda essa violência, nem por parte do ciúme de terceiros, nem por parte de um dos amantes, pois qualquer excesso poderia redundar na delação. E embora também o delator fosse culpado, quem tomasse a iniciativa de primeiro se confessar arrependido, gozava do beneplácito e perdão, muito embora estivesse sujeito a torturas e castigos mais leves, como ser açoitado publicamente, ser enviado para as galés do Reino, ser degredado para fora da cidade ou para a África, jejuar e rezar os salmos penitenciais, percorrer a nave da igreja de peito nu carregando vela acesa e se autoflagelando etc. (Siqueira, 1978 367 e ss.; Sinistrati, s/d).

Sendo a relação homoerótica uma interação não reprodutora, motivada unicamente por impulsos libidinosos, a aproximação de pessoas de raças diferentes não passa por outro crivo senão o da atração sexual ou afetiva, fato que não ocorre com igual intensidade nas relações heterossexuais, onde o fruto de uma cópula d'um branco com uma mulher de cor poderá redundar num mesticinho indesejado. Se ainda hoje em dia, a quase cem anos da Abolição, o temor de uma prole mestiça impede e inibe muitos casais heterocromáticos de se unirem em matrimônio, com mais razão, durante o período escravista, a cor escura devia ser uma variável levada em consideração e inibidora de eventuais casamentos inter-raciais, sobretudo quando um dos envolvidos era de classe superior. "Casamentos de pessoas de cor diferente sempre produzem algum malestar ou mesmo abalo nas famílias e nos meios que ocorrem", ensina o baiano Thales de Azevedo (1966: 6). Mesmo presenciando no Brasil antigo uma grande tolerância nas uniões sexuais livres envolvendo brancos com mulheres de cor, tolerância estendida também para os filhos bastardos, nas classes do-

minantes a norma em se tratando de casamentos, sempre foi a "endogamia hipergâmica", isto é, "a regra de casamento que interdiz a uma pessoa de um grupo social (casta, classe etc.) eleger seu cônjuge num grupo que lhe seja social (ou racialmente) inferior (Panoff, 1973: 137). O viajante Expilly, em meados do século passado escrevia a esse respeito: "Uma branca desposar um mulato? Isso raramente se vê nas altas rodas, pois seria repelida por todos, apontada e excluída da sociedade. O mais opulento mulato é inferior ao branco, ele o sabe e lhe será lembrado". (*apud* Viotti da Costa, 1966: 278). Com os sodomitas nada disso devia ocorrer posto que as uniões eram secretas, não reprodutoras e não implicavam em ameaça para o patrimônio dos brancos ricos.

III. À guisa de conclusão

Tenho dificuldade em concluir este trabalho não só por tratar-se de uma pesquisa em andamento, ainda inconclusa, como pela própria natureza de seu conteúdo polêmico e delicado, posto que aborda temas pouco estudados na academia. Alguns assinariam junto com o vetusto professor de Medicina Legal da Universidade de Berlim, dr. Casper, quando disse: "Se o interesse da ciência é sagrado, acima da ciência está a moral, bem mais sagrada ainda (...)" (*apud* Lima, 1934: 3). A estes eu responderia citando o prof. Estácio de Lima, antigo catedrático de Medicina Legal da Universidade onde hoje tenho a honra de lecionar: "Nenhuma ferida física ou moral por mais corrompida que esteja deve espantar aquele que se devota à ciência do homem, obrigando-o a tudo ver, permitindo-lhe também tudo dizer" (Lima, 1934: 4). Evidentemente que não considero o homossexualismo como ferida, muito menos como anormalidade, perversão, pecado, imoralidade etc. E aí se coloca mais um problema que me dificulta concluir esta comunicação: minha situação de "acadêmico militante" Lévi-Strauss sugere um caminho: "Uma vez formulada a distinção entre objeto e sujeito, o próprio sujeito pode de novo se desdobrar do mesmo modo, e assim por diante, de maneira ilimitada, sem ser jamais reduzido a nada. A observação sociológica (...) extrai-se graças à capacidade do sujeito de objetivar-se indefinidamente, isto é (sem chegar jamais a omitir-se como sujeito) de

projetar para fora frações sempre decrescentes de si mesmo. Teoricamente pelo menos, esse desmembramento não tem limite, a não ser o de implicar sempre a existência de dois termos como condições de sua possibilidade" (Lévi-Strauss, 1974). Sujeito e objeto - eu e "meus" sodomitas mantemos uma relação que escapa à dialética (e diga-se *en passant* que Engels em sua única referência à homossexualidade – dos gregos – rotula-a de "prática repugnante") – (Engels, 1944: 89) – na medida em que minha síntese enquanto pesquisador não nega, antes pelo contrário, fornece-me elementos positivos que alimentam minha práxis voltada para a defesa de igualdade de direitos para os homossexuais brasileiros da atualidade. Não escondo esse meu envolvimento afetivo e efetivo com a homossexualidade: após milênios de clandestinidade, opressão, intolerância, carnificina (300 mil gays foram assassinados pelos nazistas!) - (Lauritsen & Thorstad, 1974) - finalmente há espaço para que os "objetos" de estudo comecem a falar, tenham voz. Não postulo uma antropologia feminina, uma sociologia negra, uma etnologia carajá nem uma psiquiatria gay, mas defendo sim que negros, mulheres, homossexuais, índios, palestinos etc., tenham direito de fazer ciência, que sejam os porta-vozes das preferências de seu povo, inclusive dentro da Academia. Só o futuro dirá se essa nova ciência, feita pelos "povos primitivos, pervertidos, sexo frágil etc." produziu resultados menos desastrosos do que a ciência feita apenas pelos cidadãos "normais" que até há pouco, nesta mesma academia a que tenho a honra de pertencer, ensinaram que negro era inferior a até hoje explicam o homossexualismo como decorrente de uma inflamação de uma certa glândula na 14ª ou 17ª semana de gravidez e advertem à população a ter cuidado com os gays posto que são dez vezes mais infectados de doenças venéreas que as prostitutas (Mott, 1982, a). Aliás, é essa mesma ciência que no capítulo dos "distúrbios do instinto sexual", além de rotular o homossexualismo como desvio e transtorno, inclui duas modalidades de perversão - pasme o leitor: "*cromoinversão:* é a propensão de certas pessoas por parceiros de cor diferente" e "*etnoinversão*" é a manifestação erótica por pessoas de raças diferentes" (Veloso de França, 1977: 160).

Temos o privilégio de viver num período de grandes transformações tanto na academia, como no próprio sentido e significado da produção científica: o *magister dixit*, a cátegra vitalícia, as listas sêxtuplas, a decoreba, a palmatória pertencem ao museu das antiguidades. Hoje tem índios de cabeleira comprida fazendo universidade em Brasília, negros há mais de

século ocupam lugares de destaque na *intelligentsia* brasileira, inclusive na universidade, mulheres idem. Pergunto: quantos professores e professoras, seja em escolas primárias, seja nas universidades, quantos podem dizer publicamente que são homossexuais, sem perder seus empregos? E por que não? Por que nossa sociedade heterossexista e homofóbica teme que esses mestres digam a verdade científica em suas salas de aula, a saber, "que todas as expressões sexuais, desde que respeitem a liberdade alheia, são igualmente válidas, legítimas e saudáveis", conforme dizem os antropólogos brasileiros na moção aprovada no último congresso brasileiro da categoria. Somos privilegiados, repito, porque dispomos do respaldo da ciência para ensinarmos a nossos alunos o que o bom-senso e os defensores dos direitos humanos cansam de repetir: que todas as raças são iguais, que todos os sexos (inclusive o "3º sexo" para usar uma expressão do século passado) devem ter os mesmos direitos, que as diferenças (seja na cor, seja na expressão sexual) não devem implicar em desigualdade.

Esta minha pesquisa sobre os sodomitas do Brasil colonial tem exatamente essa finalidade: resgatar a história secreta de um segmento social até então estigmatizado, escondido. Resgatar o passado de milhares de homens e mulheres cujo direito à história foi até então negado. E essa história nos revela que apesar de toda a opressão a que estavam sujeitos os homossexuais - considerados como criminosos de lesa-majestade e punidos com a morte - apesar da intolerância de que eram alvo, esses homens resistiram, desobedeceram, fizeram o amor da forma que gostavam, certos de que errado estava quem os reprimia. E a tenacidade desses somitigos, tibira e jimbandas, mesmo sem a consciência histórica e o respaldo científico de que hoje nos beneficiamos, prepararam o terreno para que hoje os gays tenham não apenas direito, mas inclusive orgulho de se assumirem homossexuais.

Notas

1. Esta comunicação faz parte de uma pesquisa mais ampla que tem como título "Moralidade e Sexualidade no Brasil-Colonial e na Atualidade", que conta com o auxílio de uma bolsa do CNPq, a quem deixo impresso mais uma vez meu agradecimento . Declaro também minha gratidão a Aroldo Assunção, companheiro de militância e de pesquisa, que me auxiliou significativamente na sistematização deste material.

2. De acordo com §302.0 do Código de Saúde seguido pelo INAMPS (Decreto nº 60501 de 14/3/1967, art. 113-§1), a homossexualidade é considerada "desvio e transtorno sexual". Diversos países signatários da carta da OMS (Organização Mundial de Saúde) por pressão do movimento homossexual internacional, aboliram tal parágrafo.

3. Como nem todos os colegas da Academia conhecem o teor dessas duas moções, aproveito esse espaço para transcrevê-las integralmente tal qual foram por mim encaminhadas e aprovadas em plenário:

"*Moção contra a discriminação sexual*: Que a presidência e assembléia geral da SBPC apóiem oficialmente a campanha iniciada pelo movimento homossexual brasileiro contra toda forma de discriminação sexual. Que a SBPC se oponha energicamente a todas as leis, códigos e posturas que contrariamente à ciência, rotulam o homossexualismo como 'patologia'. Que nas próximas reuniões anuais da SBPC haja sempre espaço para debates interdisciplinares sobre a questão homossexual. Que a SBPC se comprometa a apoiar o encaminhamento do abaixo-assinado contra a discriminação sexual junto aos organismos governamentais competentes". (*Salvador, 33ª Reunião da SBPC, 14/7/1981*).

"*Moção contra a discriminação sexual*: A exemplo da Associação Antropológica Americana, que em 1970 votou e aprovou uma moção pela liberdade sexual, propomos que a Associação Brasileira de Antropologia aprove e divulgue na medida do possível, que:

I. Todas as expressões sexuais, desde que respeitem a liberdade alheia são igualmente válidas e legítimas;
II. A discriminação sofrida em nossa sociedade por expressões sexuais consideradas desviantes, atropela um direito de todo ser humano de fazer sexo como e com quem quiser;
III. A antropologia que tem no respeito pela autoridade e na luta contra o etnocentrismo sua *raison d'être* apóia o direito do movimento das minorias sexuais de se organizarem e serem respeitadas da mesma forma que os demais grupos minoritários.

IV. Considerando que a homossexualidade tem sido uma das expressões sexuais mais reprimidas e desprezadas em nossa sociedade, a ABA enquanto órgão supremo dos antropólogos do Brasil, à imitação da SBPC, apóia a campanha nacional pela extinção do §302.0 do Código de Saúde do INAMPS, que rotula o homossexualismo como 'desvio e transtorno sexual'." (*S. Paulo, 13ª Reunião da ABA, 6/4/1982*).

4. *Data venia*, transcrevo também esta última "Recomendação" aprovada pela última reunião da SBPC: 1)"Considerando a pequena produção científica no Brasil de pesquisas e trabalhos relativos à sexualidade humana em geral e à homossexualidade em particular; 2) Considerando que nos países desenvolvidos a produção científica nesta área tem crescido enormemente, gozando de incentivos e respeitabilidade por parte dos órgãos financiadores e instituições de pesquisa; 3) Considerando que no Brasil, sobretudo na área das Ciências Humanas, os projetos de pesquisa sobre sexualidade em geral e a homossexualidade em particular, têm sido mal recebidos, discriminados e considerados irrelevantes ou faltos de interesse científico, sendo por vezes indeferidos apesar da inquestionável qualidade científica e relevância social; Proponho: que a SBPC use de todo o empenho, oficiando às fundações, instituições de pesquisa e órgãos financiadores, que acolham com idêntica objetividade científica e sem discriminação os projetos que tratem de temas relacionados à sexualidade e homossexualidade, insistindo junto aos órgãos financiadores e fundações que instituam prêmios e estímulos aos projetos de pesquisa sobre temas de sexualidade." (*S. Paulo, 34ª SBPC, 12/7/1982*).

5. Pelo visto, nesta época, manter relações sexuais com crianças de idade menor não constituía grave perversão, tanto que o cônego Jácome de Queiroz, mameluco, natural da capitania do Espírito Santo, 46 anos, confessou que certa noite "levou a sua casa uma moça mameluca que então teria 6 ou 7 anos, que andava de noite vendendo peixe pela rua, escrava cativa de Ana Carneira, mulher do mundo (...) depois de jantar e encher-se de vinho, cuidando que corrompia a dita moça pelo vaso natural, a penetrou pelo vaso traseiro e nele teve penetração sem polução, e tanto que sentiu que era pelo traseiro, se afastou e tirou dela e isto lhe aconteceu uma vez, por seu desatento (...)". Haverá 7 ou 8 anos, "querendo corromper outra moça por nome Esperança, sua escrava, de idade de 7 anos pouco mais ou menos no dito tempo, cuidando que a corrompia pelo vaso natural, a penetrou também pelo traseiro (...) e a dita escrava depois ele vendeu a Marçal Roiz e está ora casada" (*Confissões da Bahia*, 1591: 46-47). Nenhuma referência sequer ao fato de tratar-se de crianças impúberes: o crime estava no erro do "vaso" e não na relação de poder do senhor-adulto com a criança-escrava.

6. Propositadamente emprego aqui a expressão "gay" pois de acordo com Boswell (1980: 43), desde o século XII que na língua catalã-provençal se emprega o termo "gai" para referir-se a uma pessoa abertamente homossexual. Em seu livro sobre *Cristandade, Tolerância Social e Homossexualidade*, Boswell emprega este mesmo cognome para referir-se aos sodomitas da Idade Média: "Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Centurv", Para sermos mais fiéis a nossas raízes lingüísticas, considero melhor o termo "gay" do que "homossexual" este último vocábulo somente tendo sido cunhado em 1869 por Benkert e divulgado em 1870 pelo médico alemão Westphal. Com uma certa ironia, usei nesta comunicação diversos termos antigos que até hoje são encontradiços em textos sobre os homossexuais, a saber: "uranistas", "pederastas", "homófilos", "terceiro sexo", "nefandistas", "somitigos" e "sodomitas". A homossexualidade também foi cognominada com os epítetos de "vício de Veneza" (ou "vício italiano"), "amor socrático" (ou "amor grego"), "vício dos clérigos", "amor que não ousa dizer seu nome" etc. Conforme ficou patente, abordei neste trabalho apenas a homossexualidade masculina – e embora o lesbianismo (também chamado de "tribadismo") seja tão praticado quanto a pederastia (masculina), inclusive constando nos processos da Inquisição diversos casos de lésbicas costumazes, deixamos para outros pesquisadores (as) o estudo e divulgação deste aspecto da sexualidade feminina.

Bibliografia Citada

ALTMAN, Dennis. *Homosexual: Opression and Liberation.* Avon Books, Nova Iorque, 1973.

AMARAL LAPA, José Roberto. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará.* Vozes, Petrópolis, 1978.

AZEVEDO, Thales. *Cultura e Situação Racial no Brasil.* Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966.

BENCI, Jorge S.J. *Economia Cristã no Governo dos Escravos.* Grijalbo, São Paulo, 1977.

BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality.* The University of Chicago Press, Chicago, 1980.

BULLOUGH, V.L. et allii. *An annotated bibliography of Homosexuality.* Garland Publ. Inc. Nova Iorque , 1976, 2 volumes.

CARDONEGA, Antonio de Oliveira. *História Geral das Guerras Angolanas.* Agência Geral das Colônias, Lisboa, 1942.

CARRATO, José Ferreira. *Igrejas, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais.* Brasiliana, São Paulo, vol. 334, 1968.

CARPENTER, Edward. *The Intermediate Sex.* Nova Iorque, 1912.

CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens Guayaki.* Plon, Paris, 1972.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo Ilmº Revdº D. Sebastião Monteiro da Vide. Tip. Dois de Dezembro, São Paulo, 1853.

DANIEL, Marc & BAUDRY, André. *Os Homossexuais*. Arte-nova, Rio de Janeiro, 1977.

Confissões da Bahia, 1591-1592. (Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça), Ed. F. Briguiet, Rio de Janeiro, 1935.

Confissões de Pernambuco, 1594-1595. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1970.

Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, São Paulo, 1963.

Denunciações da Bahia, 1591-1593. São Paulo, 1925.

Denunciações de Pernambuco, 1593-1595. São Paulo, 1929.

Denunciações da Bahia, 1618. Anais da Biblioteca Nacional, vol. XLIX, 1927.

ELLIS, Havelock. *A Inversão Sexual*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1933.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Editorial Calvino, Rio de Janeiro, 1944.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford Univ. Press, Glasgow, 1937.

FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1963.

FORD, C.S. & BEACH, F.A. *Patterns of sexual behavior*. Eyre & Spottiswoode, Londres, 1952.

FREUD, Sigmund. *Sexualidade*. Editorial Atica, Lisboa, 1932.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Imprensa Oficial, Recife, 1966, 2 volumes.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. Ática, São Paulo, 1978.

HENRY, Jules. *The Jungle People: A Kaigang Tribe of the Highlands of Brazil*. Vintage books, Nova Iorque, 1964.

HIRSCHFELD, Magnus. *Sexual Anomalies*. Randon House, Nova Yorque, 1942.

IRAJÁ, Hernani. *Psicoses do Amor*. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1931.

IRAJÁ, Hernani. *Psicopatologia da Sexualidade*. Edição Getúlio Costa, Rio de Janeiro, 1946.

KRAFFT-EBING, R. *L'Inversione Sessuale*. F. LLi Capaccini Ed. Roma, 1897.

JAIME, Jorge. *Homosexualismo Masculino*. Tese, Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, 1947.

LAURITSEN, John & THORSTAD, Davi. *The Early Homosexual Rights Movement (1864-1935)*. Times Change Press, Nova Iorque, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara". *Journal de la Societé des Américanistes*, vol. 37, 1948.

_____. "Introdução à obra de Marcel Mauss", in *Sociologia e Antropologia*.Ed. Pedagógica, São Paulo, 1974.

LIMA, Estácio. *Inversão Sexual Feminina*. Livraria Científica, Bahia, 1934.

_____. *A inversão dos Sexos*. Guanabara, Rio de Janeiro, s/d.

MALINOWSKY, Bronislaw. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Vozes, Petrópolis, 1973.

MARAÑON, Gregorio. *A Evolução da Sexualidade e dos Estados Intersexuais*. Oscar Mano e Cia., Eds. Rio de Janeiro, 1938.

MARTINEZ-ALIER, Verena. *"Cor como Símbolo de Classificação Social"*, Revista de História, nº 96, 1973.

MISSE, Michel. *O Estigma do Passivo Sexual*. Achiamé, Rio de Janeiro, 1979.

MOTT, Luiz R. B. *"Pardos e Pretos em Sergipe: 1774-1851"*, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 18, 1976.

_____. *"Estrutura Demográfica das Fazendas de Gado do Piauí-Colonial: Um caso de Povoamento Rural Centrífugo"*, Ciência e Cultura, vol. 30, outubro 1978.

_____. *"Matrizes, Igrejas Paroquiais, Capelas, Oratórios e Casas de Oração no Sul da Bahia no ano de 1813"*, Monumento (IPAC-BA) vol. 2, nº 13, 1981.

_____. *"Os Pecados da Família na Bahia de Todos os Santos"*, Publicações do Centro de Estudos Baianos (Salvador - 1982).

NADEL, S.F. *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*. Oxford Press, Londres, 1942.

Ordenações do Sr. Rey D. Manuel, Livro V, Real Imprensa da ÎUniversidade, Lisboa, 1798.

OLIVEIRA MARQUES, A.H. *A Sociedade Medieval Portuguesa*. Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1971.

ORAISON, Marc. *A Questão Homossexual*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1977.

PANOFF, M. & PERRIN, M. *Dictionnaire de l'Ethnologie*. Payot, Paris, 1973.

PIRES DE ALMEIDA, José Ricardo. *Homossexualismo: A libertinagem no Rio de Janeiro*. Lalmmert e C. Eds. Rio de Janeiro, 1906.

PORTO, Costa. *Nos Tempos do Visitador*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1968.

QUIRINO, Tarcizo do Rego. *Os Habitantes do Brasil no Fim do Século XVI*. Imprensa Universitária, Recife, 1966.

RAQUENA, Antonio. *"Notícias Y Consideraciones sobre las anormalidades sexuales de los aborigenes americanos: sodomia"*, Acta Venezolana, tomo I, nº 1, 1945.

Regimento de 26/4/1574: Ley sobre o pecado de Sodomia. Lisboa, 1574.

RIBEIRO, Leonídio. *"Etiologia e Tratamento da Homossexualidade"*, Arquivos de Medicina Legal e Identificação, 1938, nº 15.

SAHLINS, Marshall. *Tribesmen*. Prentice-Hall Inc. New Jersey, 1968.

SCHAPERA, I. *Married Life in a African Tribe*. Sheridan House, Nova Iorque 1941.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. Ática, São Paulo, 1978.

SINISTRARI, Luigi Maria. *De Sodomia Tratactus in quo Exponitur Doctrina Nova de Sodomia Faeminarum a Tribadismo Distincta*. Bibliothèque des Curieux, Paris, s/d.

VELOSO DE FRANÇA, Genival. *Medicina Legal*. Guanabara-Koogan, Rio de Janeiro, 1977.

VIOTTI DA COSTA, Emília. *Da Senzala à Colônia*. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1966.

VIVEIROS DE CASTRO, Francisco José. *Atentados ao Pudor*. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1934.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. *The Tenetehara Indians of Brazil: A Culture in Transition*. Columbia University Press, Nova Iorque , 1949.

OS PECADOS DA FAMÍLIA NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS (1813)*

Apresentação do tema

Vários têm sido os autores que ao estudarem a família brasileira se referiram aos *amasiados* (Azevedo, 1961; Cândido, 1951; Eduardo, 1948; CEAS, 1970; Ferrari, 1955; Frazier, 1942; Hutchison, 1957; Mesquita, 1977; Pierson, 1951; Wagley, 1971; Willems, 1954). Com exceção do artigo de René Ribeiro, "The Amaziado Relationship and other Aspects of the Family in Recife, Brazil" (1945), nenhum outro estudo sobre a família brasileira se concentra especificamente neste tipo de organização familial. Trata-se portanto de um tema pouco pesquisado, malgrado a importância numérica que tal forma de organização familiar tem desempenhado no passado e no presente de nossa sociedade.

O objetivo deste trabalho é trazer novos elementos para a compreensão da extensão e significado do "casamento consensual". Nossa área amostral será representada por doze freguesias do sul da Bahia no ano de 1813. Nosso tema: o concubinato e demais irregularidades na moral familiar.

---

* Artigo publicado originalmente nos *Cadernos* C. E. R. nº 18, maio 1983.

As fontes

Esta pesquisa teve origem na descoberta de um livro manuscrito, depositado na Cúria Arquidiocesana de Salvador, intitulado *Devassa nas Freguesias da Comarca do Sul da Bahia no Ano de 1813*. Alguns dados sobre esta Devassa ajudarão o leitor a melhor compreender a importância deste manuscrito.

Não se trata das devassas do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, muito embora seu espírito, cerimonial e conseqüências muito aproximasse esta nossa Devassa da famigerada Inquisição. Segundo um estudioso do assunto, J. F. Carrato, "se a Inquisição no Brasil Colonial teve presença ocasional e esporádica, não aconteceu assim com as chamadas *Devassas Gerais*, inquirições disciplinares punitivas do foro canônico, que tinham como propósito salvaguardar os bons costumes da comunidade paroquial" (1968: 5).

É nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, (1707), de autoria do Bispo D. Sebastião Monteiro da Vide – livro que nos servirá de vade-mécum nesta incursão indiscreta na intimidade das famílias baianas – no parágrafo 1056, onde encontramos informação sobre os objetivos e procedimentos das "inquirições ordinárias": "As devassas, a que o direito chamou de inquirições, são uma informação do delito, feita por autoridade do juiz ex-offcio. Foram ordenadas para que não havendo acusadores não ficassem os delitos impunidos". Dentre os diferentes tipos de devassa, as chamadas "Devassas Gerais" são as que nos interessam. Nestas, "se inquire geralmente do crimes, excessos e pecados para se emendarem e castigarem, quais são as devassas que os prelados fazem quanto visitam suas dioceses. As devassas gerais se podem fazer ainda que não haja infâmia ou indício contra pessoa alguma, porquanto se fazem para se saber se há culpas ou pecados que se devam emendar ou castigar ou outras coisas que se devam reformar".

Embora o historiador Carrato suponha que as Devassas Gerais ordenadas pelos prelados tenham sido mais freqüentes do que as Visitações do Santo Ofício da Inquisição, o certo é que infelizmente parece que os livros e registros destas devassas locais se conservaram bem menos do que os do Tribunal de Lisboa. Assim sendo, salvo erro, temos notícia até o presente da existência de apenas três destes livros: duas devassas realizadas em Minas Gerais (1733/34 e 1763) e uma devassa ocorrida no sul da Bahia. Nossa comunicação se baseia exatamente

no livro desta devassa – ou melhor, numa parte apenas deste manuscrito: o que se refere aos pecados da família na comarca de Ilhéus.

A devassa

Conforme antecipamos, ao todo foram devassadas 12 vilas desta região, a saber: Ilhéus, a sede da comarca, Valença, Cairu, Boipeba, Santarém, Igarapiúna, Camamu, Barcelos, Maraú, Barra do Rio das Contas, Olivença e Una. A visitação transcorreu entre os dias 6 de março e 16 de setembro, tendo portanto a duração de 6 meses e 3 dias.

Chegando em cada vila, de acordo com o ordenado pelas Constituições, o visitador tinha como obrigação convocar por volta de 30 fiéis, "homens bons", que deviam, sob juramento evangélico, acusar as pessoas que soubessem estar vivendo ou ter praticado "excessos e pecados" públicos e escandalosos. No último dia da permanência na vila o visitador proclamava os nomes dos culpados, alguns devendo procurar o vigário local para se emendarem, outros, além da emenda e confissão, deviam pagar uma multa estipulada pelo visitador. Além de ouvir os denunciantes, outra atribuição não menos importante do visitador era inspecionar as condições materiais dos lugares de culto da freguesia: se as capelas, oratórios, matrizes e igrejas revelavam decência e estavam convenientemente aparelhadas e asseadas para a celebração dos sacrossantos mistérios. Quanto a este particular a comarca de Ilhéus revelou o seguinte quadro: dos 31 locais de culto, 22 estavam dignamente aparelhados. Os restantes, "indecentes".

Ao todo foram ouvidos 391 "homens bons" que proferiram 596 acusações envolvendo pessoas de ambos os sexos e de diferentes qualidades: livres e escravos, brancos e de cor, ricos e pobres. No total, este Livro de Devassa contém mais de 1500 denúncias, mais de metade envolvendo desvios correlatos ao nosso tema.

As acusações

Se agruparmos as 596 acusações de acordo com sua natureza teológica e ética, teremos o seguinte quadro:

TIPO DE DESVIO	QUANTIDADE	%
Imoralidade sexual	306	51,3
Desrespeito aos preceitos da Igreja	111	18,6
Práticas religiosas proibidas	93	15,6
Conflitos conjugais	55	9,2
Falta de Ética Econômica	17	2,8
Agressão física	8	1,3
Jogo e Tavolagem	4	0,6
Diversos	4	0,6
TOTAL	596	100,0

Se compararmos estes desvios da ortodoxia católica com as irregularidades denunciadas quando das visitas da Inquisição às partes do Brasil nos séculos XVI e XVII, notaremos que houve sensível alteração nas fraquezas dos cristãos: nos primeiros tribunais religiosos, as acusações de desvio incidiam notadamente na questão da prática do judaísmo, blasfêmias, sodomia. Na Bahia do século XIX, os pecados são outros: não há sequer uma referência à prática judaizante, as heresias são mínimas e apenas um negro é acusado da prática do homossexualismo, "forçando ao pecado nefando outros homens".

Se agruparmos apenas num quadro os desvios acusados nesta devassa de 1813 que referem ao tema "família", observamos as seguintes irregularidades:

DESVIOS NA MORAL FAMILIAR	QUANTIDADE	%
Concubinato	213	59,0
Tratos ilícitos	39	10,8
Ausência do cônjuge	25	7,0
Consentidor de imoralidade	23	6,3
Vivem apartados	13	3,6
Alcoviteira	12	3,3
Trata mal sua mulher	9	2,5
Dá má vida a sua mulher	8	2,2
Amizade ilícita	7	2,0
Vida dissoluta e meretriz	5	1,3
Incesto	4	1,1
Vive como se fora casado	2	0,6
Tomou a mulher	1	0,3
TOTAL	361	100,0

Quer dizer: 361 (60,5%) das acusações desta Devassa se referem aos desvios na vida familiar – cifra que embora alta, está bem abaixo do que ocorria algumas décadas antes, nas Minas Gerais, onde 95,2% das acusações referem-se especificamente a desvios na moralidade familiar (Carrato, 1968: 16).

Antes de entrarmos na análise de cada um destes desvios, a fim de familiarizar o leitor com a região onde tais pecados estavam sendo cometidos, vejamos, sumariamente, alguns aspectos infra-estruturais da comarca do sul da Bahia.

A região

O sul da Bahia, região bastante úmida e ainda hoje com vastas áreas cobertas por florestas tropicais, sob as quais é cultivado desde o século XVIII o cacau. Na época da devassa a comarca de Ilhéus revelava nítidos sintomas de decadência econômica. As vilas estavam despopuladas, muitas habitações e igrejas em ruínas. A economia regional assentava-se na policultura de subsistência, acrescida da cana, algodão e café, produtos que, juntamente com o cacau, eram exportados sobretudo para Salvador (Aires de Casal, 1817: 226).

A cabeça da comarca, São Jorge dos Ilhéus, era que mais aparentava decadência. Nos começos dos 800 contava apenas com 280 fogos, seus habitantes não ultrapassando o número de 2 mil. Todos os memorialistas que por ela passaram, ou a ela se referem, são concordes em descrevê-la como arruinada e decadente (Vilhena, 1798: 492; Aires de Casal, 1817: 230-231; Spix & Martius, 1819: 170-171). Camamu era a vila "mais populosa e importante de toda a costa da Bahia ao sul da Capitania" (Spix & Martius, 218). Tinha 900 fogos com pouco mais de 4 mil moradores. Além da policultura, como as demais vilas, em seu termo se destilava excelente cachaça, tida como "superior à famosa Parati", conforme as palavras do mestre de língua grega, o professor Vilhena (p. 497). Maraú, mais ao norte que a precedente, tinha sido elevada a vila em 1761 e na época da Devassa contava com 326 fogos e 1600 moradores. Já naquela época os naturalistas Spix & Martius notaram que Marau oferecia excelentes condições para o culivo do cacau, hoje, a principal fonte de renda de toda esta região. Cairu, Igarapiúna, Boipeba, Barra do Rio das Contas e São Boaventura do Una eram vilas ainda menores, sendo habitadas predominantemente por brancos, mestiços e negros, enquanto que Oli-

vença, Barcelos e Santarém, antigas aldeias-missões indígenas, conservavam ainda em 1813 a maioria de habitantes ameríndios. Tanto que entre os 391 denunciantes desta Devassa, 85 – 21,7% – são índios domésticos.

Região fértil, fornecedora tradicional de gêneros alimentícios para Salvador, a comarca de Ilhéus apresentava uma composição demográfica e sócio-econômica bastante diversa da região canavieira. Tudo era mais simples e pobre do que no recôncavo açucareiro. Prova disto é o perfil ocupacional da elite regional. Confome ficou dito anteriormente, em cada uma destas 12 vilas, o visitador convocava 30 "homens bons" para denunciar todos os moradores que viviam ou tinham praticado pecados públicos e notórios. Dos 391 "homens bons" – representantes, certamente, da elite local – havia 315 casados, 63 solteiros e 13 viúvos; 50,4% eram brancos, 24,6% pardos, 21,8% índios, 1% negros e 0,2% mamelucos. Destes, 186 declaram viver de lavouras e plantações (47%); 94 (24%) viviam de sua "agência" ou "de seu negócio; 85 habitantes (21%) exerciam ofícios mecânicos (sapateiros, alfaiates, carpinteiros, pedreiros, etc). Os 5% restantes, dedicavam-se ao setor extrativo: "vivendo de lavrar machado". "Elite" sem dúvida muito humilde quanto às ocupações, bastante amestiçada com descendentes de escravos e índios.

Região privilegiada quanto à natureza, mas que apresentava nos inícios do século XIX perceptíveis sintomas de decadência. Ruína material que certamente começa a se refletir no relaxamento moral e religioso da população. Vigilante, a autoridade eclesiástica cuidou de cortar o mal pela raiz, antes que o joio destruísse por completo o bom trigo. "Para que não ficassem os delitos impunidos", como rezavam com sabedoria as Constituições, ordenou o arcebispo da Bahia que fizesse uma devassa na comarca de Ilhéus. Corria o ano de 1813.

Concubinato, tratos ilícitos e outras imoralidades

Dentre os desvios na moralidade, o mais freqüente é o concubinato: 35,7% do total das acusações incidem sobre este particular. Se acrescentarmos às denúncias de amancebia as ligações sexuais que foram rotuladas de "tratos ilícitos", "ajuntamento", "amizades ilícitas" e os que foram apontados vivendo "como se fossem casados", tais desvios atingem 44,5% da totalidade das acusações.

Comecemos "dando nome aos bois". Tanto no uso diário, como no Dicionário Morais, concubinato, mancebia, amancebamentos e concubinagem são sinônimos. No que também concordam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que definem tal relação como "uma ilícita conversação de homem com mulher continuada por tempo considerável" (§979). A diferença portanto, entre concubinato e amizade ou trato ilícito ou ajuntamento, estaria na maior estabilidade temporal da primeira relação *vis-à-vis* às demais.

Num total de 213 acusações de concubinato, 46 (21%) são referidas como relações estáveis, inclusive implicando em coabitação. Vários casais viviam "como se fossem casados", muitas concubinas são referidas como "teúdas e manteúdas" por seus amásios, em 17% dos casos, os amigos viviam "de porta a dentro" com suas amantes. Não temos elementos para interpretar se apenas as pessoas indicadas como coabitantes é que viviam de fato sob o mesmo teto, ou por descuido os acusantes se esqueceram de revelar a coabitação. O certo é que alguns amancebados (11%) mesmo não tendo sido apontados como vivendo juntos, tinham filhos em comum. Nove casais são apontados como "tendo filhos", quatro como tendo "vários filhos", quatro tendo dois filhos, um casal com três filhos. Alguns, inclusive, são indicados como tendo "filhos grandes" e até "filhas casadoiras", revelando portanto tratar-se de relações bastante duradouras, muito embora algumas não se tenha declarado a coabitação.

Infelizmente só há especificação de cor e do estado civil de apenas 64 dos casais concubinados. Nos restantes, ou se declarou apenas a cor, em detrimento do estado civil, ou viceversa. No total foram acusados de concubinato 77 pardos, 41 pretos, 39 índios e 24 brancos. Se transferirmos o grupo dos índios para o último lugar desta ordem, teremos repetido na lista destes desviados, a mesma ordem de distribuição da população nordestina segundo a cor, pois durante os séculos XVIII e XIX, grosso modo, havia nesta região aproximadamente a seguinte composição demográfica: 45-55% de pardos, 20-25% de brancos, 20-25% de pretos e 1-2% de índios. (Azevedo, 1969; Alden, 1963; Mott; 1974/1976).

Quanto ao estado civil dos concubinados, temos o seguinte quadro:

ESTADO CIVIL DOS CONCUBINATOS

	Homem	Mulher	Total	%
Solteiros	77	99	176	60
Casados	64	17	81	28
Viúvos	13	21	34	12
TOTAL	154	137	291	100

Mais da metade dos amasiados nunca tinham recebido o sacramento do matrimônio – 72%. A predominância dos solteiros entre os amancebados sugere que a maioria das uniões consensuais procurava repetir o mesmo padrão estrutural do matrimônio cristão. A não sacramentalização da união monogâmica se explicando, talvez, muito mais por razões inintencionais – no caso dos solteiros – (como por exemplo, a falta de dinheiro para o pagamento da espórtula), do que por uma resistência expressa a esta forma de união tradicional. É o que Ferrari chama de "mono-amigação" (1960: 200).

A existência entre os amancebados de 28% de casados sugere-nos duas observações: a primeira de que as pessoas não mais se curvavam cegamente à santidade do matrimônio, preferindo o risco de passar sua vida eterna queimando no fogo do inferno (posto que estavam em constante estado de pecado mortal) do que continuar convivendo com um cônjuge indesejado – no caso do abandono do lar. Quando o concubinato é mantido concomitantemente ao matrimônio, tais amantes se arriscavam ao mesmo destino terrível após a morte, não abrindo mão, todavia, em vida, dos prazeres advindos da poligamia. A presença de mais de 86% de "gentes de cor" entre os amasiados poderia sugerir-nos que tal segmento étnico resistia praticamente ao abandono de suas tradições matrimoniais não-monogâmicas, tornando-se impermeável às prescrições da moralidade dos brancos.

Os viúvos e viúvas, por seu turno, quem sabe se por terem experimentado os dissabores do matrimônio, tenham optado no segundo enlace, por uma união sem amarras sacramentais, suscetíveis por conseguinte, de uma separação sem maiores complicações ou ônus. Quem sabe se os filhos adultos não obstaculizassem o matrimônio sacramental de seus pais viúvos, prática freqüentemente observada em nossa atualidade, sobretudo quando um novo matrimônio representará nova divisão do patrimônio.

O que chama mais a atenção neste quadro é a variação da freqüência dos amasiados em relação ao sexo. Os homens só

predominam na ordem dos casados: há 64 concubinos-casados para 17 concubinas-casadas. Numa sociedade patriarcal fortemente marcada pela dominação machista, a mulher sempre constituiu o principal patrimônio de seu marido e senhor, sendo fortemente policiada e inibida qualquer atitude ou saliência do "sexo frágil", sobretudo quando na presença de outros homens. "A mulher não deve falar em público", ensinava o apóstolo Paulo. Tanto assim que um dos piores estigmas que um homem casado pode receber nesta região é o de ser "corno" – dependendo de sua vigilância e braveza sua tranqüilidade e respeitabilidade quanto a este peculiar.*

Havia 64 concubinados-casados para apenas 17 mulheres casadas na mesma situação de "amor-livre". Conseqüentemente, era sobretudo entre as mulheres não casadas que os homens selecionavam suas amásias – entre as solteiras e viúvas. "Não é nada prudente ir bulir em casa alheia (...)" comenta o historiador Carrato, quando encontrou a mesma regularidade nos concubinatos em Minas Gerais no século XVIII (1968: 11): muitos casados, pouquíssimas casadas.

Se deslocarmos a análise para os 64 casais em que aparecem especificados a cor e o estado civil tanto do homem como da mulher, notaremos que novamente aqui predominam os pardos entre os amasiados, sendo o arranjo mais freqüente um pardo (que no Livro de Devassas aparecem às vezes referidos como "cabras") amigar-se com uma parda. O segundo grupo mais dado ao concubinato, segundo esta amostra, é o dos índios, seguido pelo dos negros e por último pelos brancos. Tal comportamento reflete talvez não só a mesma importância numérica que cada um destes grupos representava na estrutura demográfica geral desta sociedade, como também o fato de que a repressão e controle da Igreja se faziam sentir mais forte sobretudo entre a população branca (elite), negra (escravos cuja "vida cristã" era responsabilidade de seus senhores) e indígena (tutelados por missionários). Os pardos livres eram certamente o grupo que mais facilmente escapava ao controle da religião, portanto, quem mais desprezava a moralidade imposta pelo clero.

* "Corno" é um dos principais insultos que hoje em dia alguém pode receber, e conforme o documento abaixo, no século passado, os "palavrões" não se distinguiam muito dos em voga atualmente. Numa querela ocorrida no Destacamento de Laranjeiras em Sergipe, o soldado Pacheco insultou seu Capitão "com epítetos afrontadores de corno, merda, filho da puta e outros" (Arq. Est. Sergipe, p. 153,29/X/1843).

Em todos esses grupos predominam as uniões de pessoas da mesma cor: preto amigado com preta, índio com índia, etc. Somente os brancos que revelam maior heterogeneidade quanto à cor de suas amásias, pois além das brancas, têm o mesmo acesso livre às mulheres doutras cores: pardas, pretas e índias. Com exceção do grupo dos índios, onde não encontramos nenhum silvícola casado com mulher branca, tanto os pardos como os pretos chegam a ter acesso às mulheres da raça dominadora: há cinco mulheres brancas amigadas com não brancos – três brancas com pardos e duas brancas amigadas com pretos. É o caso, por exemplo, de Tomás, crioulo forro, morador na rua de Nossa Senhora do Amparo, na vila de Valença, "concubinado de porta adentro, teúdo e manteúdo com Paulina Maria, branca" (Livro de Devassas fl. 9).

Quanto ao estado civil dos concubinados – também aqui tomando como amostra apenas aqueles casais em que se revela o *status* sacramental dos dois elementos – o predomínio de homens solteiros unidos a mulheres solteiras é inconteste: há 56 casais nesta situação. Pode ser que as uniões consensuais fossem para alguns o início do caminho a ser seguido até o altar: experimentada a convivência, quando da visita do pároco, ou quando se ajuntou a soma necessária para a benesse, aí então apresentava-se o casal para a bênção sacerdotal. Há ao menos três casos que revelam aparentemente certa má-fé por parte dos amantes no que se refere às suas intenções matrimoniais: "Francisco de tal, europeu, negociante, morador em Valença, vive amancebado, teúdo e manteúdo com Maria, branca, ambos solteiros. Moram em casa de uma tia, tendo-a e conduzindo-a como se fosse sua mulher, tendo-lhe prometido casamento, mas não o fez" (LD, 7). Severino de tal, pardo forro, solteiro, morador na Freguesia de Una, "vive concubinado de portas adentro com Vitória, índia solteira, com a qual tratou para casar e não casou" (LD, 112). O terceiro casal, apresenta-se com certa diferença. O amante é o mameluco João, solteiro, filho do capitão-mor de Olivença, concubinado de portas adentro com Ana de Sena, viúva, "vivendo como se fossem tratados para casarem" (LD, 114).

Entre os amásios casados predomina o arranjo em que o homem é ou já foi anteriormente casado, sendo solteira sua companheira: há 33 casos nesta situação. Os casados amancebados com casadas são em número de 7, e 12 os casados amigados com viúva. (Voltaremos mais adiante a tratar da mancebia entre os casados.)

Quanto aos viúvos, encontramos dois casos de viúvos amigados com viúvas, dois viúvos com mulheres casadas e seis unidos a solteiras. Este último caso, parecendo ratificar o brocardo baiano que diz: "para cavalo velho, capim novo"...

Embora possamos deduzir que o concubinato era predominantemente praticado entre os segmentos mais baixos da hierarquia social – notadamente entre as gentes de cor – esta devassa nos permite afirmar que não era apenas o "zé-povinho" quem vivia em amancebia. Pessoas notáveis e altas autoridades civis, militares e eclesiásticas da comarca também são acusadas de "viverem em concubinato notório, público e escandaloso" (LD, 6 v).

Ao todo são denunciadas as seguintes autoridades militares: 1 capitão-mor, 6 capitães, 2 coronéis, 1 alferes e 1 ajudante. Tais uniões apresentam-se bastante diversificadas pois tanto encontramos solteiros unidos a solteiras, casados unidos a mulheres solteiras, etc., predominando, entretanto, as uniões entre militares viúvos com mulheres solteiras. Diversos têm filhos naturais, alguns já adultos, como o capitão Joaquim, morador no Presídio do Morro (de S. Paulo), ou como o coronel Francisco Duarte Silva, viúvo, concubinado há anos com Angela, solteira, tendo-a de portas adentro como se fosse casado e "que já tem dela filhas mulheres" (LD, 26 v; 6 v).

Alguns militares casados mantêm relações tensas com suas esposas abandonadas, vide o coronel Hilário Pereira, preto, de Valença, que "deixou a companhia de sua mulher e vive na roça amancebado com Francisca, crioula forra, viúva, e quando sua legítima mulher o procura, ele lhe dá pancadas até que ela se retire, ficando ele com sua concubina"(LD, 6 v.).

O desempenhar função pública não implicava obrigatoriamente nem na evitação de uniões conjugais ilegítimas, nem na exclusão de parceiras pertencentes a camadas ou raças subalternas. O capitão Pedro do Espírito Santo, *verbi gratia*, casado, morador em Maraú, vivia concubinado com uma parda "ex-escrava de Luiz Farinha" (LD, 26 v). Descendentes diretos de autoridades também se entegavam a união com mulheres do povo, como o filho do capitão-mor Gaspar D'Armas Brum, José da Fonseca, que vivia "concubinado, teúdo e manteúdo com Joaquina de tal, parda, solteira, da qual tem filhos" (LD, 7).

Malgrado a severidade com que as *Constituições* tratavam os clérigos amancebados, o certo é que mais da metade dos oficiais do altar na comarca de Ilhéus viviam em notório e escandaloso concubinato. As *Constituições* eram claras: "Consi-

derando quão indigna cousa é nos clérigos o torpe estado do concubinato, pois sendo pessoas dedicadas a Deus, é maior nelas a obrigação de serem puros, castos e de vida e costumes mais reformados, para que o fiéis os não tenham por indignos do alto ministério que têm, nem de sua desonesta vida resulte opróbrio ao estado clerical (...) mandamos que se algum clérigo for convencido de estar amancebado com alguma mulher, pela primeira vez seja admoestado em segredo, que se aparte da ilícita conversação e faça cessar a fama e escândalo, e será condenado em dez cruzados. E se depois de admoestado perseverar no amancebamento com a mesma mulher, ou com outra, será condenado na terceira parte dos frutos, proventos e obvenções de todos os benefícios, pensões e prestimônios que tiver em nosso Arcebispado e fora dele." (§§ 994-1001). Não apenas o clérigo merecia a severidade do castigo: sua concubina também era tratada com maior rigidez: "A mulher que for convencida de andar em mau estado com clérigo, sempre haverá maior pena do que aquela que assim andar com pessoa leiga, e será a que mais parecer conveniente, considerada a qualidade a pessoa e circunstâncias do crime. E se forem casadas ou mulheres que ainda estejam em reputação, o nosso Vigário Geral e Visitadores se haverão com elas admoestando-as em segredo" (§ 1000).

Ao todo existiam na comarca de São Jorge dos Ilhéus 14 sacerdotes, a saber: 7 vigários colados, 5 párocos, 1 vigário encomendado. Além dses, acrescente-se dois minoristas (clérigos de ordens menores) e três sacristães. Destes, 6 sacerdotes são acusados de imoralidade. Dois da freguesia de Santarém: o mais notório e escandaloso era o padre Joaquim Malta, que viva "concubinado publicamente com uma mulher branca, moradora no porto da vila, chamada Policarpa, há muitos anos, da qual tem tido vários filhos" (LD, 35 v). Acusação que é confirmada por 13 moradores de sua freguesia, completando alguns que a amásia do sacerdote é solteira, "fazendo o vigário muita residência em sua casa" (LD, 38). Na mesma freguesia de Santo André de Santarém, no povoado de Tabraoé, o padre João Batista é acusado de "ter em sua casa uma mulher solteira, Faustina, que dizem ser sua comadre, de que há suspeita na vizinhança" (LD, 38). Alguns fregueses não têm dúvida – afirmam "ser público que o sacerdote trata illicitamente como escândalo, com Faustina, filha de Pedro Coutinho" (LD, 43).

Na sede da comarca, Ilhéus , também dois são os sacerdotes amancebados: o próprio vigário colado da Matriz de S. Jorge, o padre Joaquim do Rosário, que além de várias irregu-

laridades no desempenho do ministério sacerdotal, gozava de fama pública de "tratar ilicitamente com Ana Maria do Amparo, viúva de José Francisco Martins, sua comadre" (LD, 91 v). Segundo um dos denunciantes, Gregório Francisco dos Reis, ancião de 64 anos, "testemunha jurada aos Santos Evangelhos, o pároco difama as casas honradas de seus fregueses onde tem entrada por cuja causa vivem infamadas nesta freguesia com o mesmo pároco três mulheres casadas, o que sabe por ser público" (LD, 96). Outra acusação não menos grave contra este presbítero era de admitir "aos sacramentos as concubinas e seus amigos e as outras trata mal de palavra quando procuram os sacramentos" (LD, 100 v). Também em Ilhéus vivia outro sacerdote amancebado: o padre Domingos José Dantas, vigário d'Almada, a respeito do qual, era voz pública que tratava ilicitamente com a preta Francisca, sua escrava (LD, 95). Além disto, outra grave acusação ligada à incontinência do referido sacerdote: o lavrador Inácio Jorge Carneiro, de 43 anos, disse ao visitador que "o padre Domingos solicitou *às tupia* no ato da confissão a Vitória Maria de Sena, crioula, o que sabe pela mesma crioula lhe dizer, mesmo sendo casada" (LD, 92 v).

Mais dois padres são acusados de ceder às tentações da carne: o pároco da freguesia de S. Boaventura do Poxim do rio do Una, padre Joaquim Pereira Botelho, "que tem de portas adentro uma mulher solteira, chamada Josefa com quem trata ilicitamente, da qual tem vários filhos" (LD, 112). O outro é o padre Teodoro Gomes, da freguesia de Nossa Senhora da Assunção de Camamu, que "tem em sua casa uma mulher solteira, Vitoriana, com quem trata ilicitamente e da qual tem duas filhas, e há algumas falácias a respeito" (LD, 56 v/60).

Também os clérigos (seminaristas maiores) possuíam suas amásias: entre eles, o padre João Damesceno, minorista, irmão do vigário de Cairu, era acusado de estar 'concubinado e ter ilícita amizade com a filha de Leonor de tal" (LD, 23), enquanto que o minorista Amâncio Ferreira Borges, de Santarém, é notoriamente reconhecido como estando "concubinato com a cabra Francisca, da qual tem vários filhos" (LD, 41 v). Até os sacristãos entram no rol dos amancebados: Manoel Gomes, acólito da Matriz de Valença, "está concubinado escandalosamente, teúdo e manteúdo, com Reinalda de tal, parda, solteira" (LD, 9); "Marcelino, sacristão da freguesia de Poxim, desprezou sua legítima mulher e vive concubinado de portas adentro com outra mulher" (LD, 120 v). Também o sacristão de Ilhéus, sobrinho do pároco, vivia concubinado com Maria do Carmo,

solteira, "com notório escândalo" (LD, 96). Certamente que os titulares destas freguesias não tinham moral para advertir seus paroquianos dos desvios relacionados à incontinência sexual, pois tanto os padres como seus auxiliares (clérigos menores e sacristãos) também resvalavam nos pecados da carne.

Além da acusação de concubinato ou amancebia 46 pessoas são denunciadas de terem "tratos ou amizades ilícitas". Certas vezes não havia consenso entre os denunciantes se as relações espúrias de um casal seriam concubinato ou tratos ilícitos (LD, 80, 91 v, 96). Tudo faz crer que as "amizades e tratos ilícitos" descrevem relações menos continuadas do que a mancebia, pois em 39 casos encontramos apenas um "trato ilícito" em que a rapariga era teúda e manteúda pelo seu amigo (LD, 90). Curioso é notar que apesar de os tratos ilícitos sugerirem menor estabilidade ou freqüência nos encontros entre os amantes, no que se refere à procriação, estas duas formas de interação sexual não revelam praticamente nenhuma diferença - 10,2% dos casais acusados de terem "tratos ilícitos" possuíam filhos destas ligações sendo que dentre os concubinados, 10,7% tinham gerado.

Há casos em que os "tratos ilícitos" se dão na própria casa dos amantes: José Gonçalves Teixeira, de Maraú, casado, é acusado de "tratar ilicitamente com uma mulher solteira em sua casa, estando sua legítima mulher excluída" (LD, 76). Em Camamu há outro casal nas mesmas circunstâncias: "José Joaquim, casado, morador no Pinaré, tem uma rapariga com sua mulher em sua casa, tratando ilicitamente com ela e tendo filhos" (LD, 60). Luciano Gomes de Abreu, morador do Condeiru, solteiro, "trata ilicitamente em sua casa com Teodora Maria, solteira" (LD, 59 v). Já Antônio, pardo forro de Igarapiúna, tem outro sistema. É casado e "trata ilicitamente com Teodora, solteira, e por ela deixa freqüentemente sua mulher" (LD, 45 v).

Infelizmente os elementos fornecidos pelos denunciantes não nos permitem uma análise em profundidade sobre o *status* social e econômico das pessoas envolvidas nestas ligações amorosas espúrias. Como já vimos, com exceção dos militares e eclesiásticos, não há mais referências às atividades e profissões dos denunciados. A predominância de amasiados de cor nos sugere que estas uniões consensuais se davam com maior freqüência entre as camadas mais baixas da sociedade; não obstante, conforme vimos anteriormente, também os homens notáveis resvalavam neste particular. Embora fragmentárias, conseguimos algumas informações interessantes sobre a man-

cebia entre a população escrava. Ao todo, são inculpados de concubinato 16 cativos, 10 escravas e 6 escravos - envolvendo um total de 34 pessoas.

Os dados relativos à importância da população escrava nesta comarca são muito escassos. Em se tratando de região voltada sobretudo para a policultura de subsistência, sabemos que a escravaria era aí muito inferior à existente na vizinha zona açucareira. Tanto é verdadeira tal ilação que Spix & Martius dizem textualmente: "Só há um único engenho importante na comarca", o Santa Maria, situado no rio Ilhéus, que na época em que os naturalistas alemães por ali passaram, contava com enorme contingente de cativos: 260 peças, produzindo 10 mil arrobas de açúcar e mais gêneros.

Mesmo sendo poucos, os escravos nem por isso mereciam melhor tratamento do que seus irmãos de infortúnio da zona açucareira. Em Valença, por exemplo, vários proprietários de terra são acusados de "não dar ração a seus escravos e consentirem que trabalhem em domingos e dias santos". Entre eles um sargento, um capitão e uma matrona, dona Ursula de Jesus da Boa Morte (LD, 8, 20). Joaquim Pires, sapateiro, chegou a denunciar que com exceção do juiz ordinário e de mais três moradores de Valença, "todos os mais que têm serra, trabalham com elas nos domingos e dias santos, valendo-se para isso da necessidade dos escravos a quem não dão o sustento e vestiário, e apenas lhe dão o dia de sábado para com o fruto dele se sustentarem e vestirem, por cuja causa obrigados da necessidade, os ditos escravos se vão alugar nos domingos e dias santos e os donos das serras os admitem, consentem e indiretamente os obrigam a isso" (LD, 9 v).*

Encontramos apenas duas referências neste Livro de Devassas ao concubinato sendo escravos o homem e a mulher. Em Santarém, "Jacinta, negra, escrava de Dionísio, estava concubinada com Caetano, cabra, escravo de Antonio Ribeiro" (LD, 38 v), e em Igarapiúna, Maurício, morador no Rio Novo, é acusado de consentir o concubinato de dois escravos em sua propriedade (LD, 46 v).

Certamente que não era por temor das penas impostas pelas *Constituições* que os senhores impediam o concubinato

* A respeito da exploração da mão-de-obra escrava em Ilhéus, consulte-se os interessantes trabalhos de Schwartz (1977) e João José Reis (1980).

dos cativos entre si.* Prova disto é que existia na comarca, além destes dois casos, mais 14 escravos concubinados com parceiros livres. Nestes, como nos casos anteriores, seus senhores podiam ser inculpados no delito de "consentimento", conforme veremos mais adiante. A predominância de uniões consensuais envolvendo escravos com parceiros livres sugerenos que certamente os cativos deviam tirar maiores vantagens amigando-se com pessoas forras do que com cativas - isto é, preferiam as uniões hipergâmicas, sendo o homem, via de regra, de *status* superior (Panoff & Perrin, 1973).

As uniões envolvendo livres e cativos são bastante variadas. Dentre os 6 escravos denunciados de manter mancebia, 3 são pretos, 2 pardos e um sem declaração de cor. Curioso que os três negros estão amigados com mulheres livres, sendo uma branca, outra parda e a terceira, negra. Este último é o caso do preto escravo Domingos, que é acusado de dar "pancadas em sua mulher por causa de Maria, preta viúva, com quem está concubinado" (LD, 52). Um dos pardos é amante de uma escrava negra, o outro, de nome João, escravo do Alferes Antonio Tomás, de Valença, vive com "Luzia de tal, forra, como se fossem casados".

Oito dos acusados de concubinato com escrava são solteiros: destes, apenas Luiz Gonzaga, morador em Mapendipe, é declarado branco (LD, 8). Os casados constituem um caso à parte. Inácio, filho de José da Paixão, está concubinado com Maria Antonia, escrava de Filipe Manuel, "por isso não faz vida com sua legítima mulher, a qual é muito honrada" (LD, 82). Algumas acusações, todavia, não esclarecem detalhes do relacionamento do homem casado com sua concubina e com sua primeira mulher: o índio Leandro de Soares, morador em Barcelos, denuncia simplesmente que "José da Silva Peniche, casado, está concubinado com uma escrava de Jerônimo Gomes" (LD, 69), sem fazer maiores considerações.

Conseqüência trágica advinha por vezes do concubinato envolvendo homens casados com suas próprias escravas. Já em 1700 o jesuíta Jorge Benci ponderava, moralista: "Quantos senhores há casados com mulheres dotadas assim de honra como de formosura, e as deixam talvez por uma escrava enorme, monstruosa e vil?". Não temos notícias de reações violentas por parte das esposas preteridas nesta região do sul da Bahia – Gilberto Freyre e Antonio Cândido relatam casos de sinhás que

*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia § 989.

chegaram a requintes de crueldade para vingar-se das amantes de seus esposos: "As frases mais comuns quando uma mulher desconfia que seu marido, ou seu amante, tem contatos ilícitos com alguma escrava, são - 'eu a frigirei, ou a assarei, lhe queimarei ou cortarei tal ou tal parte & C'. E quantas vezes estas ameaças não vão a efeito mesmo por simples desconfiança" (Burlamaqui, 1837, *apud* Freyre, 1970: 363).

Embora sem violência explícita por parte da esposa menosprezada, o certo é que no sul da Bahia ocorria forte tensão num casal quando o marido se envolvia com uma escrava da casa. Dos seis casos de senhores amancebados com suas próprias cativas, ao menos dois levaram à desestruturação da vida conjugal: a mulher de Domingos Rodrigues, por causa do concubinato de seu marido com a escrava Clara, tornou-se doidivana (LD, 21 v); a mulher de Raimundo Pereio, de Valença, amancebado de portas adentro com a crioula Francisca, sua escrava, da qual tem vários filhos, abandonou o lar "devido ao desgosto" (LD, 10 v). Nos demais casos de senhores amancebados com suas próprias cativas, não se explicita maiores detalhes no que se refere à dinâmica familiar. Entra neste rol o já citado conúbio do padre Domingos, vigário d'Álmada, "que trata ilicitamente com sua escrava que tem em casa". Quando menos este não tinha esposa *ex-jure* que lhe atordoasse a cabeça devido aos ciúmes da escrava...

Algumas destas relações envolvendo cativos são permeadas de violência física, seja o marido dando pancadas em sua mulher "por causa da amante" – acusação formulada contra o escravo Domingos (LD, 52), seja entre o amante e outros supostos pretendentes de sua negra, como é o caso de Luiz Gonzaga, "homem branco, solteiro, morador no arraial de Mapendipe, que está notoriamente concubinado com Francisca, crioula, escrava do capitão José Pereira, com escândalo, tratando-a e zelando-a como cousa sua, passando ao excesso de ferir a outros homens pelo respeito dela" (LD, 8).

Qual a relação que se estabelecia entre o amante e o senhorio de uma escrava? Os documentos nada esclarecem. Ao menos cinco homens desta comarca estavam amasiados com escravas alheias: Reinaldo Roseira, com a escrava da viúva Antunes; Jacinto Francisco, com a preta de Manoel Bernardo; Amaro Fernandes, com a crioula de Bernardina de Sena; Luiz Gonzaga, com a crioula do há pouco citado capitão Pereira; e Inácio Mateus, com a parda de Maria Francisca (LD, 45 v 77 v

48 v 26 v 8). Como e onde se davam estes contatos amorosos entre um livre e a escrava de outro proprietário? Falta-nos informação.

Seria oportuno referir ainda o caso de três moradores desta comarca que eram acusados de estarem concubinados com suas ex-escravas. Antonio Martins, de Camamu, solteiro, "concubinado com Maximiana, parda, sua ex-escrava, da qual tem filho" (LD, 61), Antonio Ribeiro, branco solteiro, morador nos Foguinhos (Boipeba), que "vive concubinado de portas adentro com Quitéria, crioula, que foi sua escrava" (LD, 29 v). O capitão Pedro do Espírito Santo, casado, era denunciado de estar amasiado com a ex-escrava de Luiz Farinha, de Maraú (LD, 72).

Como teriam obtido a alforria estas ex-escravas? Presente do amante apaixonado? Ou pagamento-recompensa pelos "serviços prestados"? Embora se referindo à província vizinha – Sergipe – este episódio ocorrido em 1858 ilustra com detalhes uma situação que certamente deve ter ocorrido em muitas senzalas do Brasil-colonial. Trata-se de um Libelo Cível da escrava Maria do Egito, mulata, 30 anos, pertencente ao sr. Evaristo José de Santana, morador no Aracaju. Diz ela que seu senhor, "sob a promessa de a libertar, deixou-se levar de sua virgindade por amor único de gozar deste maior bem que pode usufruir um ente humano - a liberdade - e de efeito, seu senhor desfrutando-a, deu-lhe carta de liberdade e a teve por sua barregã por mais de 14 anos. Passados estes, promoveu o senhor um casamento com seu sobrinho, João Barbosa de Brito, o qual aceitou o casamento apenas para achar na cozinha do tio, mulher, casa e pão, tanto que é chamado de "pão-mentira". Completa Maria do Egito informando que seu sr. rasgou-lhe a carta de liberdade e "pretende chamá-la ao cativeiro".* No processo ficamos sabendo mais alguns dados sobre esta querela: o senhor era casado e era voz pública que estava amigado com a referida escrava, a qual, logo que engravidou, despertou incontrolado ciúme em seu senhor, que a espanca causando-lhe aborto. Os advogados no debate refletem claramente os interesses conflitantes das duas partes: o de defesa diz que "somente pelo fato da escrava dormir com seu senhor, ela adquire a liberdade de direito, independentemente de ter recebido carta de alforria". O procurador da Justiça tem posição totalmente contrária: "Infelizmente temos escravos fazendo nossa mísera fortuna e ai de

* Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, Justiça, Libelo Cível contra a escrava Maria do Egito, Aracaju, 1858.
A propósito da compra da alforria por motivos sentimentais, cf. Mott, 1973.

nós se passar o grito de um escravo 'sou liberto' por si só, acompanhado do prestígio de algum protetor poderoso, porque então nenhum escravo deixará de pretendê-lo e nossa propriedade será a nossa mendicidade!"

Destes conúbios entre senhor e escravo, alguns redundavam em geração de descendentes. Antonio Martins, de Camamu, "tem filhos com sua escrava" (LD, 61); Raimundo Pereira, "tem vários filhos com a crioula Francisca, sua escrava" (LD, 7). Qual o destino destes bastardos? Alguns deviam certamente continuar no cativeiro como suas mães, aumentando o capital de seu pai e senhor. Outros, mais felizardos, eram alforriados, como aconteceu com o cabrinha Lourenço, filho de Joaquim Vaz com a escrava de Francisco Falheia, moradores em Ilhéus. Quando completou 4 anos, seu pai "reconhecendo que Lourenço é meu filho, para libertar meu sangue e lhe dar liberdade, fiz esta compra de meu filho, e o forro de minha livre vontade" (Arquivo do Estado da Bahia, Livro de Notas de Ilhéus, nº 2, de 22/3/1823).

A quebra do vínculo

"O último sacramento, dos sete instituídos por Cristo Nosso Senhor é o do Matrimônio. E sendo ao princípio um contrato com vínculo perpétuo e indissolúvel, pelo qual o homem e a mulher se entregam um ao outro, o mesmo Cristo Senhor Nosso o levantou com a excelência do Sacramento, significando a união que há entre o mesmo Senhor e a sua Igreja. A matéria deste sacramento é o domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados quando se recebem" (*Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, § 259).

Segundo determinação divina, só na morte se dissolvia o casamento (§ 305), ficando o casal "obrigados de direito divino e natural ao toro e mútua coabitação pois a natureza do matrimônio pede que vida entre os casados seja indivídua e inseparável" (§ 310). Reconhecendo porém que a coabitação por vezes se torna impossível, "muitas causas há aprovadas pela Igreja pelas quais um se pode separar do outro, ainda depois do Matrimônio consumado, ou perpétua ou temporariamente". Entre estas causas de separação perpétua está "a fornicação culpável de qualquer gênero, em a qual algum dos casados se

deixa cair, ainda por uma só vez, cometendo algum adultério carnal ao outro. Pelo que se a mulher cometer este adultério ao marido, ou o marido à mulher, por esta causa se poderão apartar para sempre quanto ao toro e mútua coabitação. E se o adultério for tão público e notório, que de nenhuma maneira se possa encobrir, poderá o que padeceu, ainda por autoridade própria, separar-se sem para isso ser necessária sentença. E separando-se não será obrigado a se restituir ao que o cometeu, nem este se poderá dizer esbulhado, para efeito de ser restituído à posse, que tinha antes, da coabitação e uso matrimonial" (§ 312). Outra causa que o Direito Canônico aceitava como justificante de uma separação conjugal, era a prática de sevícias contra um dos cônjuges. "Declaramos que se algum deles com ódio capital tratar tão mal ao outro, que vivendo junto corra perigo sua vida, ou padeça moléstia grave, se possa este justamente se separar, e se o tal perigo for iminente, de sorte que havendo dilação se possa seguir, se poderá separar ainda por autoridade própria" (§ 316-317).

Várias foram as pessoas denunciadas nesta Devassa que haviam abandonado o lar. Uma parte delas tinha como pretexto ou justificativa, o concubinato público e escandaloso do outro cônjuge. Uma acusação bastante freqüente que pesa contra vários maridos é a de dar "má vida" às suas esposas. João Damasceno, de Maraú, é acusado de "dar desgosto e triste vida à sua mulher" (LD, 71); Manoel Pereira, de Santarém, "sem motivo trata mal sua mulher legítima" (LD, 39 v); Antonio Ferreira, pardo, "dá maus tratos à sua mulher" (LD, 37 v). Algumas acusações são mais explícitas, descrevendo claras situações de violência: "Domingos, preto, escravo de José Soares, dá pancadas em sua mulher" (LD, 52 v). A mesma violência pratica o coronel Hilário Pereira: "quando sua legítima mulher o procura, ele dá pancadas em sua mulher" (LD, 6 v). O índio Francisco Pinto, morador das Matas de Santarém, "dá pancadas em sua mulher, Ana, índia" (LD, 41); Pedro Gomes, morador em Cairu, na rua do Foço, "ultraja sua mulher dando pancadas e dizendo más palavras" (LD, 18 v).

Tanto estes, como inúmeros outros casos, a causa dos maridos serem violentos com suas esposas é o estarem envolvidos com outras mulheres. N'algumas denúncias isto fica evidente: João Francisco, de Santarém, "por causa de sua concubina, trata mal sua mulher" (LD, 40); José Pereira, "dá desgostos à sua mulher por estar concubinado com a viúva Catarina" (LD, 43); Benedito Miranda, crioulo de Ilhéus, "trata mal sua mulher por estar concubinado com Antonia, crioula forra"

(LD, 101 v); Inácio da Paixão, do Rio de Contas, está concubinado com Maria Antônia, escrava de Felipe Manoel, "por isso não faz vida com sua legítima mulher, que é muito honrada" (LD, 82 v).

Alguns esposos são acusados de dar má vida às suas esposas sem para tanto motivo ter, como é o caso de Antonio Ferreira, pardo, que "dá maus tratos a sua mulher sem motivo" (LD, 37 v).

Os desentendimentos entre o casal resultavam muitas vezes no afastamento do varão: "Francisco, índio, desprezou sua mulher" (LD, 113); Marcelino, sacristão de S. Boaventura do Una, "desprezou sua legítima mulher" (LD, 120 v). Desprezar, segundo nos ensina o Dicionário Morais, significa "não fazer apreço, não estimar, não fazer caso, não dar importância, tratar sem consideração, sem respeito, rejeitar". Pobres mulheres desprezadas! Algumas eram literalmente abandonadas: mais de 15 maridos são denunciados na comarca de estarem "ausentes de sua mulher". Apenas um santarense é acusado de "estar fora de sua legítima mulher" sem motivo declarado (LD, 40 v) – todos os demais têm um único motivo – como diria meu pai, "cherchez la femme"! Eis alguns destes casos: João José, José Monteiro e José Duarte, todos de Ilhéus, estão ausentes de suas respectivas mulheres vivendo de portas adentro com suas amásias (LD, 91-2). Manoel Nunes e Estêvão Travassos, do Rio de Contas, largaram suas legítimas esposas para se amigarem, o primeiro com uma moça solteira, o segundo com uma viúva. O denunciante deste último, quando inquirido pelo visitador como sabia deste fato, respondeu-lhe: "sei pelos queixumes da mulher e pelos ditos das pessoas" (LD, 80, 82, 83). Cipriano Gonçalves e José dos Santos, ambos de Santarém, estão na mesma categoria: "abandono do lar" (LD, 35-37). Alguns deixam a mulher no sítio e se mudam para a cidade (LD, 36); outros mudam-se da vila para o sítio, deixando a mulher na rua (LD, 6 v).

Quando o marido arranja uma segunda mulher, as reações de ambas as partes são bastante variadas. O pardo Antonio da Costa, tendo se engraçado da índia Sebastiana, "correu com sua mulher" que não teve outra solução senão mudar-se para Belmonte (LD, 111 v). As mulheres, por seu turno, reagiam à sua moda: a esposa de Domingos Rodrigues, morador na Cajazeira, não suportando a mancebia de seu marido com sua escrava Clara, endoideceu: "se tem deitado ao rio e metido nos matos" (LD, 21 v). Várias esposas infelizes voltavam à casa paterna: Carolina, índia de Poxim, "se retirou para seus pa-

rentes" quando sentiu-se desprezada pelo marido (LD, 113); Rita, "mulher muito honrada", devido aos maus tratos de seu marido Miguel Coutinho, "ausentou-se e foi morar com a avó, mulher capaz" (LD, 28).

Casamento, tanto ontem como hoje, não envolve apenas os conubentes. É aliança entre famílias. E os desentendimentos entre marido e mulher são no mais das vezes encampados pela respectiva parentela. Assim, as "más palavras e pancadas" que Pedro Gomes dava em sua mulher, redundaram na "cólera da mãe e do padrasto de sua mulher" (LD, 18 v). Mais severos foram os índios Pedro Celestino e Eufrásio, que "tomaram sua filha Carolina da casa de seu marido, correndo com ele" (LD, 113 v). O inverso também ocorria: "Manoel Alves, de Valença, deixou sua legítima mulher na casa dos pais desta, amancebando-se de portas adentro com Francisca, parda forra" (LD, 6 v). A mãe de Rita de Boipeba, Maria Teresa, é acusada de conservar em sua casa sua filha, "apartada do seu marido, influindo para não tornar para seu marido" (LD, 31 v).

Via de regra, conforme acabamos de ver, quando a mulher se ausentava do marido a justificativa era de que recebia maus tratos ou que seu marido tinha arranjado uma rapariga (LD, 19). Nestes três casos, entretanto, parece que a culpa da separação recaía sobre a mulher: "Dona Catarina anda ausente do marido José Bernardo, sem que haja causa. Vive na casa de seu pai" (LD, 21 v). Florinda, parda, sem causa, ausentou-se de seu marido Reinaldo Lopes (LD, 38 v). Rita de Boipeba também é acusada de ter se apartado do marido Miguel Coutinho, "sem maior causa" (LD, 31 v).

Em nove acusações as mulheres são apontadas como "ausentes do marido" sem declaração dos motivos. Várias são referidas como "apartadas de seus maridos", ou "anda fora de seu marido", ou "deixou o marido" (LD, 9 v). O motivo de Ana, de Santarém, era de todos conhecido: "divorciou de seu marido por causa do ajudante Miguel de Costa Neves" (LD, 38 v). Bernarda, mulher de Manoel dos Santos, de Santarém, também tinha se ausentado da casa para viver com um outro homem (LD, 40). Ana de Valença idem: "deixou seu marido em Japarcá por causa de Francisco Siquiz, homem casado" (LD, 9 v). Também há mulheres que são acusadas de "desprezar" seus maridos (LD, 72 v).

Mais grave ainda é o que acontecia com certas mulheres que, ao abandonarem seus maridos, caíam na prostituição: Isabel, de Santarém, casada com José, "deixou seu marido para fazer vida meretriz" (LD, 40); Maria, Francisca, Ludovica, Te-

reza, todas de Santarém, são acusadas de "ausentes do marido fazendo vida dissoluta e meretriz na porta da vila" (LD, 36, 40, 41 v). A mesma acusação pesava sobre três mulheres de Valença: a crioula Teodora, ex-escrava, Maria de Assunção, parda, e Ana Lisboa, branca, todas denunciadas como "fazendo vida meretriz" (LD, 61). Várias destas ex-casadas transladaram-se da vila onde viviam matrimonialmente, para outras localidades: Teodora deixou o marido em Maçaripe prostituindo-se em Valença; o marido de Ana Lisboa ficou em Cairu e ela mudou-se para Valença; em Japarcá ficou o marido de Ana, transferindo-se também para a mesma vila das anteriores (LD, 9, v).

Consentir e alcovitar

Conforme referimos anteriormente, o casamento embora formalmente sacramentasse a união de apenas duas pessoas - do marido com sua mulher - de fato, o matrimônio sacralizava a aliança entre as famílias dos contrastantes. Tanto assim que se imputa aos pais as irregularidades de conduta matrimonial dos filhos. Os pais são responsáveis e culpados de conivência quando seus filhos desfazem o vínculo conjugal. Mais grave ainda, quando os recolhem ao antigo lar, ou acedem em conviver com seus filhos separados, sobretudo quando amasiados ou praticando vida dissoluta. Ser "consentidor" ou "consentideira" era pecado considerado tão grave quanto o de ajudante do ladrão, ao lhe segurar a escada. No parágrafo 1002 das *Constituições*, D. Sebastião Monteiro da Vide é bastante explícito na condenação do consentimento, alcovitaria e alcouce. Não obstante, inúmeros são os parentes acusados de consentir nas irregularidades de seus descendentes. Manoel Monteiro, do Rio das Contas, é acusado de "consentidor do concubinato de sua filha Josefa com o capitão-mor da Vila" (LD, 83 v); Geraldo, de Boipeba, é sabedor que sua filha, Maria, está amancebada com Bonifácio, branco, solteiro, e ainda mais: "mora com eles" (LD, 29 v). Estes são os únicos dois homens acusados de conivência – e o último, também de coabitação – com suas filhas em estado de pecado mortal. Em todos os demais casos, a acusação é contra a mãe. Duas hipóteses poderiam explicar tal regularidade: ou as jovens amancebadas eram filhas de "mães

solteiras" ou "mães avulsas" (formando o que Carmelita Hutchinson chamou de "famílía parcial"), ou então, dentro da divisão sexual das atribuições da socialização, a guarda da moral das filhas era encargo da progenitora – "negócio de mulher". Eis algumas mães acusadas de conivência com as incontinências de suas filhas: Joana, parda, mãe de Joaquina, "é consentidora de seu concubinato com Daniel, do Rio de Contas" (LD, 81); Antonia Francisca, viúva, moradora em Ilhéus, é consentidora no concubinato de sua filha Maria, solteira, com o capitão Manoel José de Araújo, solteiro, em sua casa" (LD, 89 v). Leonor de Santarém tem dupla culpa, pois é "consetidora de que suas duas filhas Silvana e Maria sejam amancebadas" (LD, 35 v); Fabriana, mãe de Bernardo, e Maria, mãe de Joana, "são consentidoras" (LD, 30).

Consentir no concubinato dos filhos representava uma grave irregularidade: mais culposo ainda era conviver ou consentir com a devassidão dos mesmos. Francisco Barbosa, de Valença, "é consentidor e sabedor da desordem de suas filhas Ana e Domingas, casadas" (LD, 9 v); Agda, de Santarém "é consentidora que sua filha Florinda viva apartada do marido e faça mal de si" (LD, 43). "Fazer mal de si" parece ser um eufemismo que deve ser entendido como sinônimo de prostituição – ao menos é o que fica claro nesta denúncia: "Romana Gonçalves é consentidora que sua filha, Maria do Carmo, faça mal de si, morando numa casa onde entram e saem homens que com ela tratam ilicitamente" (LD, 96). Outro tanto de mães são acusadas nos mesmos termos: "Ana Isabel, parda de Igarapiúna, é consentidora que homens tratem ilicitamente com suas filhas solteiras" (LD, 48). Estes três casos de Santarém são bastante explícitos quanto à devassidão das acusadas: "A mãe de Maria, mulher de Dionísio, é consentidora de que sua filha faça vida meretriz" (LD, 36); "Claudina, moradora na Finca, é consentidora que sua filha Ludovica viva fora de seu marido e tenha vida dissoluta e meretriz" (LD, 41 v); "Antonia de tal, casada, é consentidora que sua filha Marcela tenha vida dissoluta no Porto Grande" (LD, 39 v). Conforme acabamos de ver, várias são as mães que, além de consentidoras, são acusadas de coabitação com suas filhas imorais."Liberata, viúva, é sabedora que suas filhas se prostituem e more com elas em Boipeba" (LD, 29). Numa mesma casa, também em Boipeba, viviam as duas mães de um casal concubinado (LD, 30 v).

Embora predominem nestas acusações a figura materna, em Santarém vamos encontrar o lavrador Domingos Francisco Ferreira, branco, 20 anos, que denunciou que Isabel, filha de

João da Gama, deixou seu marido José para fazer vida meretriz, "vivendo em casa de seu pai que a consente – o que é notório"(LD, 40).

Não apenas os pais são inculpados de consentimento: há dois casos do que hoje em dia os baianos chamam vulgarmente de "corno manso". Um é Francisco Rufino, de Cairu, "consentidor de que sua mulher Felipa tenha ilícitos tratos com Bernardino Mateus, casado, de cuja comunicação sabe por ouvir dizer que têm três filhos, e disto estão infamados" (LD, 22 v). O segundo caso é em Boipeba: "Manoel Luiz é sabedor que Braz Pereira tem ligação ilícita com sua mulher, Agostinha de tal, e consente em sua casa" (LD, 31 v).

Não eram apenas os pais, mães e maridos os culpados por alcovitarem ou consentirem o concubinato de seus parentes. Pessoas sem relação parental declarada eram igualmente tidos como responsáveis ou coniventes com os desvios de seus subordinados. Maria Borges, por exemplo, crioula forra de Igarapiúna, "é consentidora de que uma mulher esteja concubinada em sua casa, permitindo que seu amásio entre e saia livremente" (LD, 45 v). Em Cairu, Joana, viúva parda, moradora no Jordão, "admite e conserva na sua fazenda agregados amancebados" (LD, 17 v). Em Boipeba, no sítio Tubatinga, Maria Francisca "é consentidora do concubinato de Inácio Mateus e Custódia, sua escrava" (LD, 26 v). Maurício da Igarapiúna também é responsável pelo mesmo pecado: "tem dois escravos concubinados" (LD, 46 v). Francisca Xavier, de Ilhéus, além de consentir no concubinato de seu escravo Antonio, "cria-lhes os filhos" (LD, 92). Nestes casos, de amancebia de escravos, as *Constituições* eram bastante explícitas: após admoestar os senhores que solucionassem a questão – ou separando os concubinos, ou casando-os, no caso de não haver impedimentos - caso perseverassem na imoralidade, "se há de proceder contra os ditos escravos à prisão e degredo, sem se atender à perda que os ditos senhores podem ter em lhe faltarem os ditos cativos para seu serviço" (§ 989).

Mais grave do que consentir a imoralidade de seus dependentes, era alcovitar ou dar alcouce a terceiros. Assim prescrevem as *Constituições*: "Este crime é detestável e péssimo, e gravemente aborrecido por direito, por ser o princípio de toda a desonestidade, pois por meio de pessoas que alcovitam mulheres e as dão em sua casa a homens, perdem muitas a castidade e honra. Portanto ordenamos e mandamos que qualquer pessoa, seja homem ou mulher, que for convencida de dar mulheres a homens, consentindo que com elas pequem em sua

casa, ou em outra, ou que as solicitar ou induzir por qualquer via, que seja para pecarem com homens, pela primeira vez seja presa e condenada em 10 cruzados e dois anos de degredo para fora do Arcebispado; e pela segunda vez se lhe dobrará a pena pecuniária e do degredo. E pela terceira será degredada por dez anos para Angola ou S. Tomé, e fará penitência pública com carocha à porta da nossa sé ou da igreja em cuja freguesia houver cometido o delito" (§ 1002). Mais grave ainda era o castigo caso o alcoviteiro estivesse envolvido com a desonestidade de donzelas, mulheres casadas, viúvas honestas de boa reputação, parentas e afins (§ 1003).

Não obstante tais castigos – chegando ao degredo para a África – alcouces e alcovas é o que não faltavam nestas vilas do sul da Bahia. Na maioria delas, os donos ou – para ser mais preciso – as donas das alcovas não mantinham relação parental explícita com seus freqüentadores. Estavam abertas ao público em geral, como, *verbi gratia*, a casa de Teresa de tal, moradora em Igarapiúna, que "dá alcova em sua casa, consentindo que mulheres tratem com homens" (LD, 51 v). Como esta, muitas outras viúvas – Vitoriana e Caetana em Maraú, Maria e Ana Soares em Ilhéus, Luiza dos Santos "solteira velha" – e outras mais, todas apontadas como "alcoviteiras", "consentindo que mulheres se comuniquem ilicitamente com homens em sua casa" (LD, 71), ou ainda, "alcovitando mulheres para homens" (LD, 91). Embora predominem no exercício deste serviço as viúvas, encontramos várias alcoviteiras solteiras (LD, 9, 40, 75 v, 80 v, 101 v), várias delas com residência na zona do porto - provavelmente, zona de meretrício. Desidéria, crioula, com casa na rua da Madragoa (Valença) - é acusada de "dar alcova em sua casa, consentindo que homens, muitos casados, tenham muitos tratos com mulheres" (LD, 9). Dentre todas as alcoviteiras, apenas Teresa de Maraú é apontada como casada: ela "consente que mulheres se comuniquem ilicitamente com homens em sua casa. Ainda continua neste pecado" (LD, 71). Só dois homens são publicamente conhecidos como alcoviteiros: Vicente Fonseca (Igarapiúna), pardo, casado (LD, 49), e José Bento, de Maraú, viúvo, que um denunciante o acusa de "alcovitar uma mulher solteira para homens casados" (LD, 71), enquanto outro denunciante delatou que o mesmo cidadão estava "concubinado com Margarida, parda, escrava de Sebastião Ferreira" (LD, 76). Se se tratava da mesma mulher, ou de outra, infelizmente o texto não esclarece.

Antes de concluir esta parte, valeria a pena referir ainda alguns casos que trazem informações mais concretas sobre as

diferentes manifestações das irregularidades na moral familiar destas populações, a saber: bigamia, infâmia e incesto.

Bigamia

Nos finais do século XVI, quando das visitações do Santo Ofício da Inquisição à Bahia e Pernambuco, 47 pessoas foram denunciadas do crime de bigamia (Siqueira, 1978: 255). Num total de 950 denúncias, os bígamos representavam 4,7% dos acusados. Duzentos anos após, no sul da Bahia, apenas um índio é acusado deste crime: João Caetano, morador na antiga aldeia de Santarém, "sendo ainda viva sua mulher, se casou com Damásia dos Santos" (LD, 38 v). Seu acusante, o índio João José de Bragança, de Belmonte, disse perante o visitador que sabia deste fato "por ver e por ser público" (LD, 38 v). Se este é o único caso de bigamia sacramentalizado, um pouco mais comuns eram as bigamias de fato. José Gomes, de Boipeba, morador no Rio do Amaro, "vive ausente de sua mulher e concubinado de portas adentro, como se fosse casado, com a viúva Josefa. Teve também tratos ilícitos com Isadora, filha da mesma Josefa" (LD, 33). Outros mais moradores da Comarca são denunciados como mantendo relações sexuais com mãe e filha. O índio Inácio da Costa, solteiro, concubinado com Maria da Conceição, parda, solteira, "deflorou a filha de sua concubina, prometendo-lhe casamento. Está amancebado com ela, tendo dois filhos, morando ambos na mesma casa" (LD, 9). Mais dois índios de Olivença – antiga aldeia – são acusados do mesmo comportamento aberrante. João Francisco de Aguiar, casado com Sebastiana Pedrosa, é concubinado com Ana, filha de sua mulher, de quem tem dois filhos – "moram todos na mesma casa" (LD, 106). Manoel da Penha, casado com Vicência, é concubinado com Joana, filha da dita. Igual aos precedentes, também aqui, "todos moram na mesma casa" (LD, 109 v). Estoutro índio, Francisco do Carmo, de Poxim, revela outro tipo de desvio: é concubinado com Teresa, índia viúva, sua comadre, "morando na mesma casa com sua legítima mulher, que está enferma em uma cama" (LD, 112). A freqüência deste tipo de aberração envolvendo índios, permite-nos supor que talvez fosse uma regra do sistema de parentesco aborígene do sul da Bahia, a poligenia filial - assunto que infelizmente nenhum dos memorialistas desta área se refere, e que fica apenas como pista para os pesquisadores da etno-história destas populações tribais.

Infâmia

Além de alcoviteiras e consetidoras, outra categoria aparece denunciada nesta Devassa: infamadeira. É o caso de Inês, "moradora na Porta de Santarém, concubinada com Agostinho, ambos solteiros. Ela é infamadeira de outras mulheres" (LD, 39 v). O Dicionário Morais aponta como sinônimo de infamar: causar infâmia, desacreditar, tirar a reputação. Aliás, nesta mesma peja estava o vigário de Ilhéus, que é acusado de "difamar as casas honradas de seus fregueses onde tem entrado, por cuja causa vivem infamadas com o mesmo pároco três mulheres casadas" (LD, 96).

Incesto

O incesto era dos crimes mais gravemente condenados pelas *Constituições*: "Crime abominável a Deus e aos homens chamam os Sagrados Cânones ao crime de incesto, por ele se tira a confiança que deve haver entre os parentes" (§ 969). Se nem nos parentes – na família – pode-se ter confiança... Sobre o incesto e seu significado enquanto universal da cultura (Lévi-Straus, 1968) rios de tinta já correram, documentando-se nas mais diversas sociedades humanas a grande variedade de formas classificatórias que este tabu assume. Mesmo castigando com maior severidade aos clérigos que praticassem o incesto (§ 969-970), também os leigos são duramente penitenciados quando cometem qualquer tipo de aproximação carnal com seus familiares. "Sendo o incestuoso pessoa secular, se for convencido de incesto com ascendente ou descendente por linha direta em qualquer grau que seja, será preso e do aljube pagará 50 cruzados e será degredado para as galés por espaço de dez anos, e se não for capaz de pena vil, será pelo mesmo tempo degredado para Angola ou S. Tomé. E sendo o incesto cometido com colateral, no primeiro grau de consangüinidade, será preso no aljube, donde pagará 50 cruzados e será degredado por tempo de cinco anos para Angola ou S. Tomé ou galés, conforme a qualidade da sua culpa. E sendo no primeiro grau de afinidade, ou afinidades mais remotas, será condenado arbitrariamente nas penas pecuniárias e degredo, conforme o escândalo e circunstâncias do delito" (§ 971/972).

Aparecem acusados nesta devassa 11 casais incestuosos, a saber: 3 casais revelando impedimento de afinidade de primeiro grau e que não obstante, tinham recebido o matrimônio:

Antonio Gonçalves e Rosa Maria, de Igarapiúna, "parentes do mesmo grau, casados sem dispensa" (LD, 47 v); Romualdo Rodrigues e Vitória, da mesma freguesia, casaram-se malgrado terem "grau proibido" (LD, 47 v) e finalmente, Guilherme e Hilária, ambos crioulos forros, casados com "impedimento de afinidade de primeiro grau de linha transversal". Estes últimos tinham mais um pecado: "vivem separados arbitrariamente" (LD, 9 v).

Outros três casais são denunciados de incestuosos em grau mais leve de culpabilidade – tinham tido apenas "ajuntamento" com parentes interditados, sem casamento sacramental. É o que aconteceu com Manoel Francisco de Jesus, capitão-mor de Olivença, viúvo, que tinha fama de "tratar ilicitamente com certa mulher casada, sua parenta por afinidade em primeiro grau de linha transversal" (LD, 112). O caso de João Ferreira, de Igarapiúna, era um pouco mais grave, pois cometera "o crime de incesto estuprando a órfã Faustina, sua prima carnal" (LD, 50). Destarte, além das penas do § 972, "incesto cometido com colateral de primeiro grau de consangüinidade", incorria o infeliz num outro artigo não menos culposo: § 976 - "delito gravíssimo de estupro". Pobre diabo! O terceiro acusado de ajuntamento incestuoso é o pardo Manoel Monteiro, também de Igarapiúna, casado, que manteve cópula carnal com sua enteada Eufigênia, redundando-lhe em prenhez (LD, 48 v): "Muito embora neste caso não houvesse afinidade consangüínea direta entre o padrasto e sua enteada, o direito canônico estendia a proibição da cópula também a certos parentes classificatórios como compadres, padrinhos, afilhados, padrastos, tornados parentes pela via sacramental do Batismo ou da Confirmação (§ 973). Ainda mais: considerava-se relação incestuosa e impedimento para o casamento o ajuntamento carnal entre um noivo ou marido e sua cunhada. São quatro os acusados deste crime: Felisberto José de Brito, que "teve ajuntamento com uma irmã de sua mulher" (LD, 51 v); José Vicente, que "casou com uma mulher cuja irmã tinha tido ajuntamento sem dispensa" (LD, 65); Caetano Pinto, cabra forro, que "está casado com Inácia, sem legítima dispensa, estando impedido por cópula ilícita com uma irmã da dita" (LD, 80). O caso de José Bernardino, de Maraú, é ainda mais grave, pois Luiza, sua concubina, além de ser irmã de sua mulher, era sua comadre (LD, 71).*

*A propósito do incesto e das dispensas matrimoniais, consulte-se o interessante trabalho de Maria Beatriz Nizza da Silva (1976).

Reconhecendo que tais proibições de afinidade ("cópula ilícita com parente de cônjuge") não eram tão graves nem tinham o mesmo grau de "antinaturalidade" que as relações incestuosas consangüíneas de primeiro grau, a Igreja concedia dispensa para tais ligações (§ 975), seja antes, seja depois de consumado o matrimônio. Os processos de "Dispensas Matrimoniais" guardados no Arquivo da Cúria de Salvador, constituem manancial de primeira grandeza para o estudo deste delicado aspecto das relações matrimoniais de nossos antepassados, material que aguarda quem se anime a estudá-lo e divulgá-lo.

Note-se, para concluir esta seção, que as denúncias de incesto incorrem sempre na figura do varão – é o homem o responsável pelo crime: é ele quem "teve ajuntamento", que teve "tratos ilícitos", que "está impedido". Não obstante sabermos que via de regra é o homem quem toma a iniciativa na corte, sedução, rapto, cópula, etc., no mais das vezes, com exceção de estupro – sempre deve haver a cumplicidade da mulher apaixonada – ou enganada. Cumplicidade aliás que as *Constituições* sutilmente penitenciam: "E porque as mulheres naturalmente são mais fracas e menos acomodadas para se executarem nelas penas de maior demonstração, mandamos que sendo compreendidas no crime de incesto, sejam só castigadas com as penas de prisão, dinheiro e degredo, dano-lhes aquelas que convenientemente puderem cumprir" (§ 974).

Conclusão: irreligiodidade e imoralidade

Se fizermos um balanço geral da situação religiosa e moral da comarca de Ilhéus neste início do século XIX, seremos forçados a concluir que a descendência material desta região, tão enfaticamente revelada por Vilhena, Aires de Casal e Spix & Martius, tinha seus claros desdobramentos também na frouxidão dos costumes da população. A começar pelos locais de culto, muitos deles, no total abandono e ruína. Das 31 igrejas, capelas, oratórios e casas de oração existentes nas 12 freguesias da comarca de S. Jorge dos Ilhéus, 9 apresentavam irregularidades graves quanto ao estado de conservação e funcionamento. Cito dois exemplos: a capela de S. Fidélis, situada a duas léguas da Matriz de Valença, foi encontrada pelo visitador "no último desamparo, o arco começando ruína, sacristia

não existindo mais, o altar-mor reduzido à última miséria, o camarim e o frontispício todo podre, o pavimento semelhante ao das mais rústicas cabanas, o teto da mesma capela-mor tão arruinado que parte dele está reparado com umas palhas" (Mott, 1981: 10). A capela de Santo Antonio de Mutupiranga, no termo de Cairu, foi encontrada pelo visitador "com a maior indecência, porque o seu alpendre estava sem porta ou grade de defendesse a entrada de animais, servindo por este motivo de curral dos mesmos animais". Além de mandar queimar alguns paramentos por estarem já muito velhos e rotos, ordenou que se "fechasse aquela capela e não se celebrasse nela missas" até segundas ordens.

Não só os lugares de culto estavam abandonados: a irreligiosidade grassava. Cento e onze pessoas são acusadas de desrespeitarem os preceitos da igreja (18,6%). Seus pecados eram: não ouvir missa dominical, não confessar nem comungar, jurar em falso, trabalhar nos domingos e dias santos de guarda. Mais grave ainda: 93 pessoas (15,6%) estavam envolvidas com práticas religiosas proibidas, assim como: benzeduras, feitiçarias, heresia, quimbanda, uso de poções e orações supersticiosas. Sem falar naqueles que praticavam usura ou faziam negociatas tidas como imorais.

Não resta dúvida que os principais responsáveis por tais incontinências eram os próprios sacerdotes, que em vez de apascentarem virtuosamente seu rebanho, davam continuadas mostras de irreligiosidade e incontinência. Além de todos os já citados casos de imoralidade entre o clero, vários sacerdotes são acusados de outras irregularidades. Não administram convenientemente os sacramentos, deixam os moribundos sem a extrema-unção, não administram a comunhão, praticam fartamente a simonia, não ensinam a doutrina nem o catecismo a seus fregueses, fazem negociatas. Quando o visitador chegou à região, temerosos, alguns sacerdotes tentaram acobertar seus delitos, indicando como denunciantes fiéis de sua amizade – tramóia que chegou ao conhecimento do visitador, agravando ainda mais o juízo que o visitador passou a fazer destes maus ministros (LD, 18 v).

Mais grave do que todas as incontinências e falcatruas, é a acusação que Lourenço Gomes da Silva, capitão-mor de Santarém, fez contra o padre Francisco Malta. Disse que este sacerdote "asseverou que não há inferno e que se alguma alma vai para o inferno, tem só três dias de hóspede – o que sabe por ouvir dizer a ele mesmo o padre" (LD, 43 v). Se não existe inferno, ou se o castigo se limita apenas a três dias, e não "ad

eternum", "comamos e bebamos, porque amanhã morreremos", como dizia o apóstolo Paulo a respeito dos pagãos. Não era sem razão que o próprio padre Malta vivia concubinado há anos com Policarpa, exemplo aliás seguido por mais dois parentes seus, Francisco Malta, concubinado com a branca Francisca, e Miguel Malta, amasiado com Felicia, ambos moradores na Cachoeira Grande (LD, 35 v 36). Não só na prática, mas também na doutrina houve que seguisse a infernal heresia do padre Malta. – Manoel Francisco, morador em Maraú, proclamava publicamente que "não há inferno" (LD, 74 v). Quem sabe se não foi toda esta tolerância na teologia moral – padres concubinados, padres proclamando que não existe inferno, padres dando os sacramentos às concubinas de seus amigos – que teria levado a Maria do Carmo, concubina do sacristão, ele, sobrinho do pároco de Ilhéus (padre também amancebado) - a declarar sem rodeios que "se gabava" de ser amante do referido sacristão... (LD, 99 v).

Várias pessoas além da mancebia são acusadas também de desrespeitarem os preceitos eclesiais. José do Nascimento, de Igarapiúna, concubinado com Alexandra, "não ouve missa nos dias de obrigação" (LD, 45 v). Custódio Munis, da mesma freguesia, concubinado com Paula Maria, ambos cabras forros, "não cumpre obrigação de missa" (LD, 49 v); Joaquim, pardo, concubinado com Simoa, moradores no Rio Novo, "não se confessam há anos" (LD, 45 v). Leandro e Angela, de Santarém, também não "se confessam há vários anos" (LD, 36). Albina e Antonio, de Cairu, amasiados, "não ouvem missa, não se confessam há anos, nem mandam confessar seus filhos, já de uso de varão" (LD, 18). Outros casais amigados eram incursos em faltas mais cabeludas. O índio Miguel, além de concubinato incestuoso em primeiro grau colateral, vivia "excomungado sem absolvição" (LD, 113 v). João Batista Teixeira, de Mapendipe, amancebado com a cabra Martinha, "não cumpria com a testamentária" (LD. c, v). O capitão Jerônimo Quaresma, concubinado com Claudina, juiz ordinário de Ilhéus, "mandou o cabra Roberto no dia da Ascensão do Senhor, na saída da missa, dar bordoadas em Pedro, escravo de Rosa Florência" (LD, 95). Mais ainda: escandalizou os fiéis "atirando de espingarda na Matriz de Ilhéus, nas capelas de S. Sebastião e de Nossa Senhora da Vitória" (LD. 97 v). Cabra macho da peste!

Não chegaríamos a afirmar que os concubinados eram em regra menos piedosos do que o restante da população. Os amasiados representam apenas 3/4 das pessoas acusadas de irreli-

giosidades ou de práticas supersticiosas. Apenas nesta denúncia é que se correlaciona amancebia com a falta da prática religiosa: "Bernardino Mateus, pardo forro, concubinado com Joana, da qual tem filhos, "por este motivo não procuram a igreja" (LD, 30 v).

Encerramos aqui este trabalho fazendo um pedido ao leitor paciente que tenha chegado até a última página. Caso tenha sugestões, comentários e críticas a fazer, não deixe de m'as enviar. Como noviço nos estudos da família e vivendo em Província, as indicações bibliográficas e observações serão de grande valia para futuras pesquisas.

Bibliografia

AIRES DE CASAL, Manuel. *Corografia Brasília* (1817). Edusp, São Paulo, 1976.

ALDEN, D. *"The population of Brazil in the late Eighteenth Century: A preliminary survey"*, The Hispanic American Historical Review, vol. 43, 1963, p. 173-205.

AZEVEDO, Thales. "Família, casamento e divórcio no Brasil", in *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966.

BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. Ed. Grijalba, São Paulo, 1977.

CANDIDO, Antonio. "The Brazilian Family" in SMITH. L. & MARCHANT. A. (eds.). *Brazil portrait of half a Continent*. The Dryden Press, Nova Iorque, 1951.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas mineiras coloniais*. Cia Ed. Nacional, São Paulo, 1963.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA (1707). D. Sebastião Monteiro da Vide. Tip. 2 de Dezembro, São Paulo, 1853.

EDUARDO, Otávio da Costa. *The Negro in Northeastern Brasil: A study on Acculturation*. W. Smith, Nova Iorque, 1948.

CEAS - Família e Mudança Social. *Cadernos do CEAS*, Salvador, (6), 1970.

FERRARI, Alfonso Trujilo. *Potengi, Encruzilhada no vale do S. Francisco*. Ed. Sociologia e Política, São Paulo, 1960.

FRAZIER, Franklin. "The Negro Family in Bahia", *American Sociological Review*, 7 (4), 1942.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. Cia. Ed. de Pernambuco, Recife, 1970.

HUTCHINSON, Carmelita. "Notas preliminares no estudo da família no Brasil", *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador, Artes Gráficas, 1957.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Elementaires de la Parenté*, Paris, Mouton, 1968.
Livro de Devassas das Freguesias da Comarca do Sul da Bahia (manuscrito). Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Salvador, s/c.
MEDINA. C. A. *Família e Mudança*. Vozes, Petrópolis, 1974.
MESQUITA, Eni. "O papel do agregado na região de Itu – 1780/1830", Coleção Museu Paulista, *Série Histórica*, vol. 6, 1977.
MORAIS, Antonio de Morais Silva. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Nova Edição, Lisboa S/D.
MOTT, Luiz R. B. "Cautelas de Alforria de duas escravas na Província do Pará (1829-1846)" *Revista de História*, nº 95, 1973, p.263-268.
"Brancos, pardos, pretos e índios em Sergipe: 1825-1830", *Anais de História*, Ano 6, 1974, p.139-184.
"Pardos e pretos em Sergipe, 1774-1851", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 18, 1976, p.7-37.
"Matrizes, Igrejas Paroquiais, Capelas, Oratórios e Casas de Orações no Sul da Bahia no ano de 1813", *Monumento*, vol. 2, nº13, maio-junho 81, p.9-12.
PANOFF, M. & PERRIN M. *Dictionnaire de l'Ethnologie*. Petit Bibliothéque Payot, Paris, 1973.
PIERSON, Donald. "Família e compadrio em uma comunidade rural paulista", *Sociologia*, 16, (4): 368-389, outubro 1954.
REIS, João José. "População e Rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX", *Revista das Ciências Humanas*, nº 1, vol. I julho, 1980, p.143-154.
RIBEIRO, René. "The Amaziado Relatioaship and Other Aspects of the Family in Recife, (Brasil)", *American Sociological Review*, vol. X, nº 1, 1945.
SCHWARTZ, Stuart. "Resistance and Accomodation in Eighteenth Century Brasil: The Slave View of Slavery", *HAHR*, vol. 57, nº 1, 1977, p.69-81.
SILVA, Maria Beatriz Nizza. "Sistema de Casamento no Brasil Colonial", *Ciência e Cultura*, 28 (11), 1976, p.1250-1263.
SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. Editora Atica, SP, 1978.
SPIX, J. B. & MARTIUS, K. F. F. *Através da Bahia*. Cia Ed. Nacional, SP, 1938, Brasiliana vol. 118.

VILHENA, Luiz dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*. Ed. Itapuã, Coleção Baiana, Salvador, 1969.
WAGLEY, Charles. "Formas de parentesco luso-brasileiro". *Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileros*, 4, Bahia, 1959.

ARQUIVOS PESQUISADOS

- Arquivo da Cúria Arquidiocesana de Salvador, Bahia.
- Arquivo do Estado da Bahia.
- Arquivo Público do Estado de Sergipe.
- Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

ACOTUNDÁ
RAÍZES SETECENTISTAS DO SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO*

"La seule et vrai science est la connaissance des faits." (C. de Buffon).

I

"Acotundá" ou "Dança de Tunda" é o nome de um ritual religioso dedicado ao culto de deus da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no Arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato perseguidores de negros fugidos. O relato de como se processou a desarticulação da "igreja" deste culto, a descrição minuciosa dos objetos rituais e das cerimônias que aí se desenrolavam, a atribuição e hierarquia de seus diferentes participantes, constituem o conteúdo de um Manuscrito inédito por nós descoberto na Torre do Tombo (Lisboa), e cuja análise será o assunto deste artigo. [1] Assim sendo, iniciaremos com a transcrição *ipsis verbis* dos trechos mais informativos do documento cujo título original já introduz o leitor no espírito da época: "Para se proceder contra as feiticeiras".

---

*Publicado originalmente em separata na Revista do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, vol.XXXI, São Paulo, 1986.

1. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, Processo nº 1551. Quero registrar meus agradecimentos ao CNPq, que, através de uma Bolsa de Pós-Doutorado, possibilitou-me realizar a coleta de documentos em Portugal, da qual este artigo é pequena parte. Agradeço igualmente as idéias e sugestões dos seguintes "afro-brasilianistas": Iraci del Nero Costa, Ieda Machado, Júlio Braga, José Mário Maestri Fº, Pierre Verger, Vivaldo Costa Lima e Yeda Pessoa Castro.

Ao todo foram ouvidas neste Sumário nove testemunhas, sendo seis delas negras da Costa da Mina e três brancos portugueses. Em seguida destrincharemos o conteúdo do documento, abordando os seguintes tópicos: informação sobre as Minas de Paracatu e sobre a etnia Courá, interpretação etno-histórica da Dança de Tunda e, finalmente, seu significado para a conceituação do sincretismo e da geografia dos cultos afro-brasileiros.

II

Tudo começou nos finais de setembro de 1747, na semana em que são festejados em toda Cristandade os queridos São Cosme e Damião.

Era um sábado à noite, quando cinco capitães-do-mato[2] "ouvindo a notícia que nas Cabeceiras do Arraial se ajuntavam na casa da escrava Josefa Maria vários negros forros e cativos, e depois de estarem juntos, armavam uma Dança de Tunda, assim chamada, e nela tinham alguns ditos que iam contra a nossa Santa Fé Católica. Levados os capitães-do-mato do zelo e serviço de Deus, foram dar na mesma casa naquela noite em que achavam muitos machos e fêmeas metidos na tal Dança e prenderam alguns e fugiram outros por serem poucos os capitães-do-mato e os oficiais". Os pios capitães fornecem mais alguns detalhes sobre o ritual dos negros: "Quem mais se destacava na Dança Tunda ou Dança Diabólica era uma negra Mina Caetana, moradora na Vila de Goiazes, e na ocasião da Dança pregava às outras pessoas e dizia que era Deus, que fez o céu e a terra, as águas e pedras. Para entrarem nesta Dança armavam primeiro um Boneco que tinham feito com feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro e com uma capa de pano branco que lhe cobria a cabeça e aparecia a ponta do focinho e as vistas cheias de sangue. E o punham no meio da casa, em um tapete pequeno, em cima de umas cruzes de nove travessos em cada ponta e umas panelas em roda e dentro delas umas poucas de ervas cozidas e em ou-

2. Os capitães-do-mato eram uma milícia destinada à captura de escravos fugidos e à destruição de quilombos. Em Minas Gerais data de 1716 o "Regimento para os capitães-do-mato", sendo reeditado em 1722 (Revista do Arquivo Público Mineiro, II, 1897: 389-91). Eis os nomes dos cinco capitães-do-mato de Paracatu que realizaram as prisões na casa do Acotundá: Antônio dos Santos de Amorim Ferreira, João Alves de Vasconcelos, Josafá Teixeira da Silva, Inácio da Silva e José Félix de Sousa. Excelente descrição da conduta e contradições desses milicianos – em sua maior parte mestiços negróides – pode ser encontrada em Expilly, 1963, cap. IV.

tras umas ervas cruas e em outra um pouco de terra com mau cheiro. E depois de terem armado este estrado do Boneco, entravam todos a dançar e dizer seus ditos, que aquele era o Santo de sua terra e assim obsequiavam ao tal Boneco".

Presos alguns dos participantes da Dança de Tunda e levando como prova do "crime" o próprio ídolo, dirigiam-se os milicianos à casa de morada do vigário-geral do arraial, padre Antônio Mendes de Santiago,[3] o qual manda por sua vez três testemunhas irem ao local da Dança, "para fazer auto de corpo delito" – medida, diga-se *en passant*, prevista entre as atribuições de seu cargo de autoridade eclesiástica máxima do curato.[4] Desgraçadamente, grande parte deste "Auto" é ilegível. Com paciência beneditina e com o auxílio de paleógrafos da Torre do Tombo, conseguimos recuperar algumas frases e palavras do que as testemunhas viram na vistoria ordenada pelo vigário-geral de Paracatu.

A casa onde a Dança se realizava situava-se a meia légua do Arraial: era coberta de capim, com paredes de barro. Sua porta era de couro e no seu interior havia um aitar com uma banqueta de barro. Entre os objetos encontrados próximos ao altar, estavam várias cabaças, uma frigideira de barro cheia d'água, uma panela pintada de sangue, espinhos de peixe. Numa outra casinha ao lado, viram "uns trastes pertencentes aos malefícios: um pano branco, com uma pintura à imitação dos mistérios de Cristo, cuja pintura era feita com sangue...".

Apesar de a feitiçaria e os ritos pagãos representarem grave ofensa à fé católica e à religião cristã, sendo até mesmo "crime" do conhecimento do Santo Ofício,[5] somente após duas semanas da denúncia é que o vigário inicia o Sumário para certificar-se do ocorrido. São ouvidas nove testemunhas cujas informações sob juramento com a mão direita nos Santos Evangelhos foram anotadas pelo escrivão da Vara, o padre Manuel Pereira França.

---

3. Em 1761 o padre Antônio Mendes Santiago consegue a doação de uma Sesmaria nas Minas de Paracatu (Barbosa, 1971: 339).
4. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) § 1059, "devassas contra delitos graves".

5. Idem, ibidem, § 894-903: "Das feitiçarias, superstições, sortes e agouros". Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, (1774). Título XI, "Dos feiticeiros, sortílegos, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos".

Rosa Pinheira foi a primeira a ser chamada na casa do vigário Santiago. Disse ser da Costa da Mina, 40 anos, forra, "vivendo de suas agências" isto é, devia ser uma das centenas de "negras do taboleiro" que percorriam as faisqueiras vendendo toda sorte de alimentos e bebidas para os mineradores (Mott, 1976; Figueiredo & Magaldi, 1984). Dis a negra "não saber de quem era a casa onde todos os sábados grande quantidade de negros forros e cativos para ali acorriam para fazer um folguedo, dançando ao som de um tambor ou tabaque em que faziam várias macaquices e movimentos com algumas palavras que ela não entendia por falarem na língua de Courá. Disse mais que tinha uma casinha donde viu sair uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica e outras que ela não entendeu. E na mesma Dança se fingia de morta caindo no chão e outros a pegavam e levavam para dentro da tal camarinha e depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se punha a pregar pela sua língua dizendo que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio, e que o Santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra e que já cá estava e trouxera uma carta de Roma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja que o Reverendo Dr. Visitador lha rasgara e que agora há de vir outra de Roma para se fazer igreja e o pôr nela, e que estando a carta na Igreja, o Reverendo Dr. Visitador lha rasgara. E depois de fazer esta prática, saíra ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e com ele espalhava água benta. Feita esta cerimônia, entrava a pregar uma negra por nome Ana, moradora na rua dos Goiazes (administrada de Manuel da Costa Maciel), dizendo que era Santa e chamava as outras pretas para irem a tal casa terem o Santo da sua terra e se não fossem, que o Santo de sua terra as havia de castigar e o tal Santo era um boneco, o qual lhe apanharam os capitães-do-mato. E na mesma ocasião da dança saía uma preta e entrava a dançar e dizia que era Deus, que tinha feito o céu e a terra, água e pedras, e tudo que havia no mundo tinha criado. E depois teve notícia que mudaram de casa e vieram para outra junto do arraial, e ali foram achadas e presas pelos capitães-do-mato".

A segunda informante, Benta Teodora de Jesus, preta forra da Costa da Mina , 40 anos pouco mais ou menos, acrescenta outros detalhes significativos: diz que a casa ficava nas

cabeceiras do córrego dos Macacos, e pertencia a Josefa Maria. Que ao lado desta "tinha outra casa imediata e servia para os feitiços e dentro tinha um altar armado com sua banqueta, com umas moringas de barro cheias de água e, dentro delas, hissope e outros ingredientes mais, e entre as ditas moringas estavam umas moringas de barro cheias de água e, dentro delas, hissopes[6] e outros ingredientes mais, e entre as ditas moringas estavam umas cuias de cabaças pequenas com as bocas para baixo e diante do dito altar estava posta no chão uma frigideira cheia um pedaço de panico com um cortinado por cima, este todo pintado com sangue – mas não sabe ela, testemunha, de que animal seria – e atrás do dito frontal estava outro pedaço de panico com a mesma pintura com seus cortinados amarrados em dez paus fincados no chão, com uma gaita junto a ele amarrada com uma fita encarnada e detrás deste seguia-se estar uma panela pintada também de sangue e dentro dela dinheiro da Costa da Mina e mais várias (moedas) muitas de ferro, umas que serviam de sino e outras de seus folguedos. E quando ela, testemunha, chegou já estavam dançando vários negros e negras dentro da dita casa de Josefa Maria, preta forra, e outra por nome Caetana, nação Courá, a qual andava sem licença de seu senhor, e esta andava tirando esmola para se forrar, moradora no Serro Frio, e outra Ana Courá, forra, moradora na Rua do Tijolo, no Arraial do Ruivo, distrito destas minas e outra, Ignácia, forra, nação Mina, moradora na Chapada dos Tavares, e Teodósia, nação Courá, escrava de Josão de Sousa Brito. Todos dançavam com Josefa Maria e Teodora e se suspendiam no ar na mesma ocasião da dança e ambas pregavam dizendo que fizeram o céu e a terra, água e as pedras e criaram todas as cousas. E o mesmo fazia outra negra que é moradora na Chapada do Espírito Santo, crioula e casada, e dizia que era afilhada de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Rosário e que o dito Santo a batizara e a mandara para esta terra e que já há muito tempo era a sua. E, outrossim, a dita Josefa Maria era o padre daquela Igreja e para os ditos folguedos era a que administrava todas as cerimônias e ela era quem ensinava as mais e todos lhe obedeciam. E quando se acabavam os seus folguedos, se metiam por outras casinhas que per ali estavam, mas que ela testemunha não sabe o que lá faziam e só sim ouvira dizer a outros na mesma ocasião, que iam fazer adivinhações.

---

6. "Hissope" ou aspersório: instrumento ou ramo vegetal destinado a aspergir água benta sobre os fiéis; "panico" (panículo no original): espécie de tecido de algodão ultrafino, procedente da Índia.

E depois vinha uma negra Caetana, explicar o que lá dentro se consultava, mas que ela testemunha não entendia. E também o Mestre da Dança era um negro Courá, escravo de uma negra por nome Sebastiana, forra, moradora na Chapada do Tavares. E termina seu minucioso depoimento dizendo que "sabe tudo por ver".

A terceira e quarta testemunhas são dois brancos: José Tobias, 49 anos, natural da freguesia da Torre, Bispado de Miranda (Trás-os-Montes), "que vive do ofício de minerar no córrego dos subúrbios deste arraial". Seu depoimento é curto: disse que todas as noites de sábado via acorrerem "grande número de negros e negras de todas as vizinhanças deste arraial para fazerem cabriolas com vários trejeitos do corpo, de modo que se suspendiam nos ares e adoravam um Boneco que lá tinham e que era seu Deus". Não soube informar sobre o que diziam em suas adorações posto que "não entendia nada o que diziam". O outro branco inquirido foi João Nogueira, 47 anos, natural da freguesia de Santa Maria de Braga (Minho), minerador. Suas declarações coincidem com as de seu patrício: diz que o Boneco que adoravam era chamado pelos negros "o Santo de sua terra".

Teresa Rodrigues é a quinta testemunha: 40 anos, nativa da Costa da Mina, "vive de seu negócio no arraial de São Domingos" a meia légua de Paracatu. Contou que: "por curiosidade chegara à porta da casa de Josefa Maria e viu uma mesa que servia de altar coberta com um pano de panico branco onde estava um Boneco feito de barro à imitação de uma imagem e os negros e negras fazendo todas suas macaquices e trejeitos com a boca e corpo. E antes de findar as danças foi uma negra das que andava dançando à cozinha buscar uma panela e dentro estava um pouco de feijão cozido com toucinho e galinha, e o deu a comer ao Boneco que estava em cima da mesa, mas ela testemunha não viu se o dito Boneco comia, porque os negros e negras se puseram adiante e tapavam a vista quando faziam oferecimento ao Santo para comer. E depois desta cerimônia tornavam a dançar e pela sua língua faziam suas práticas que ela testemunha não entendeu e depois de ver estas cousas, fora seguindo o seu caminho (...)"

Também vendilhona era a forra Francisca de Matos, negra Mina, sexta testemunha. Contou ter ouvido de alguns negros que vieram comprar em sua casa que no Córrego dos Macacos "o Deus da sua terra estava fazendo milagres e que

muitos pretos e pretas lá iam adorá-lo. E ela testemunha lhes perguntou que feitio tinha o seu Deus e lhe responderam que era um Boneco. E dizendo-lhes ela testemunha que não cressem em semelhante bocão, lhe quiseram, os ditos negros, dar muita pancada, como foi público e notório entre a sua vizinhança. Noutra ocasião veio a negra Teresa, Courá, perguntar-lhe porque não ia adorar o Deus, ao que respondeu-lhe advertindo que não fosse mais lá nem cresse nas razões de seus parentes, e logo no dia seguinte veio a sua casa Josefa Maria a tomar-lhe uma satisfação e lhe dissera que aquela noite tinha adivinhado o seu Deus que ela testemunha repreendia aos negros e negras para que não fossem ver o seu Deus e os milagres qua fazia, e outrossim lhe perguntou ela testemunha de onde tinha vindo o seu Deus? Respondeu que tinha vindo da terra de Courá, e que já vinha batizado por Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio e que vinha fazer milagres nesta terra de Paracatu.

E vendo a dita Josefa Maria que ela não queria acreditar o que ela dissera, se fora embora e ficara sua inimiga, e ouviu dizer que ela andava tirando satisfações dos que lá não queriam ir a sua casa ver o Deus da Costa de Courá que fazia milagres. E disse-lhe também Inácia, forra, que mora no Tavares, que o Deus que os negros e negras adoravam era uma negra e que esta era a que representava a figura do seu Deus. E se ajoelhavam ao pé dela, e quem ia adorá-lo levava galinha e outras coisas mais e o negro Maquinhés, escravo do coronel Barreto, ao ver passar uma negra alta e magra que ela testemunha não conhecia, lhe disse que ela era a que fazia a figura de Deus da sua terra. E concluiu eximindo-se de maiores envolvimentos pois, "ficava ela testemunha somente na porta olhando".

A seguinte testemunha é o lisboeta Antônio da Silva Antunes 46 anos, oficial de ourives, morador no Arraial. Disse que certa noite, em sua casa, ouvira uma gritaria de negros e negras correndo "dizendo que os capitães-do-mato os foram prender por dizer que naquela casa coberta de capim faziam suas feitiçarias e folguedos". Daqueles, disse conhecer apenas Brígida, escrava de Miguel Alves, moradora no fim da rua dos Goiazes e Josefa Courá, forra. Ouvira, outrossim, que o preto José Bahia sempre ia à dita casa com Benta, forra Courá, moradora na Rua do Rosário, o qual sempre andava na Olaria.

Josefa de Sousa, forra da Costa da Mina, também com 40 anos pouco mais ou menos, "assistente no Arraial", disse que "indo procurar uma sua escrava que trazia fugida, chegando às

cabeceiras do Córrego dos Macacos, encontrou os negros folgando na casa de Josefa Maria, criada em Pernambuco, dançando ao som de uns atabaques uma dança chamada Acotundá. E acabada a dança subia Josefa Maria na cumieira da casa e se despencava dela abaixo, fazendo pelo ar suas macaquices e trejeitos, e depois de chegar no chão, pegavam nela alguns negros e negras e a levavam para dentro da casa que tinha separada, que servia de nela fazerem suas superstições e depois de levarem para dentro, tornava a dita Josefa Maria embrulhada em umas chitas e se punha a dançar e a gritar; pegando na mão de um preto e de uma preta os ajuntou e lhes fez uma cerimônia como quem os casava e lhes disse que ficavam casados, e para confirmar a dita cerimônia, ela tirou da cabeça um grão de ouro e lho deu que o guardasse que era o sinal que o seu Deus dava aos que se casavam. Viu dentro da casa a preta Jacinta, nação Lanu, escrava de João Ribeiro Marinho, pregando que ela tinha parido todos os Santos que havia no mundo e que era a Mãe de todos. E ouviu bem claramente a preta Ana, da nação Courá, dizer em voz alta que havia de fazer uma adivinhação que lhe mandava fazer o seu Deus, ao que alguns negros e negras não queriam acreditar que ela fazia milagres, e depois de proferir pelas palavras, tirava uma folha que tinha e que trazia, esfregando-a na mão e nascia ouro, o que ela testemunha viu, mas não sabia se ela trazia já o ouro na mão ou se era por arte diabólica, cuja folha ia buscar um negro, Antônio Courá, forro. E este (da folha) também fazia uma água e com ela aspergia a todos, dizendo que era água benta. Depois de feita esta cerimônia, saía outra negra, por nome Caetana, pregando e dizendo que era filha de Nossa Senhora do Rosário, o seu padrinho Santo Antônio, e que através dela viera a esta terra. Na mesma ocasião viera um preto forro, Guilherme, e estivera a oferecer a seu Deus duas galinhas e dois galos: ele é o que fazia instrumentos para dançarem, o qual é morador no Arraial do Ruivo, distrito destas minas. E outra preta, Ana, administrada de Maciel, era dos que se suspendiam no ar, andando, dançando. E outra por nome Tereza, Courá, escrava de Antônio Cerqueira, moradora neste Arraial era das que se suspendia no ar na ocasião da dança. E outrossim, no arraial de São Domingos, estava outra casa de uma preta forra por nome Maria, nação Courá, que também em sua casa se fazia folguedo e se festejava o Deus da tua terra. E em certa ocasião lá fora um negro forro, José Bahia, e diante de seu Deus prometera casar com outra preta, cujo casamento ajustara fazer Josefa Maria, que era o Padre que os havia de receber na dita casa. E o negro Manuel

Barbeiro, escravo de Henrique José Penha também se suspendia no ar e certa ocasião levava uma cruz de ouro de três oitavas e deu a Josefa Maria, e uma garrafa de azeite destilado que servia de tirar calundus". Informou mais, que tais presentes mandara através de uma negra Angola, forra, Sebastiana, assistente na Chapada do Tavares, onde também mora Ignácia, que foi escrava de André Araújo; também lá ia dançar Teresa, escrava de João Rodrigues, Jacinta, escrava de Josão Pinheiro Marinho da Chapada do Espírito Santo. Esta Jacinta também dizia que era Deus e criara todas as cousas e suspendia-se no ar quando dançava.

Termina este rol de testemunhas a forra Ana Gonçalves, Mina, 50 anos. Confirma os depoimentos anteriores: que no Córrego dos Macacos, em casa dos pretos Josefa Maria e Caetano Martins Ferreira, "os negros e negras faziam suas superstições e nelas criam. E tendo ela testemunha uma negra doente de lepra, disseram-lhe a dita Josefa Maria e Caetano que lhe curariam a dita negra se lhe dessem 30 oitavas de ouro. E lhe diziam os ditos que eram Santos que faziam milagres, o que com efeito se ajustaram com eles a pagar-lhes as 30 oitavas de ouro, do que lhe dera crédito. E lhes mandara a dita negra para sua casa. E que indo ela testemunha algumas vezes à casa dos ditos ver a sua escrava, achara nela muitos negros e negras forros e cativos, principalmente nos dias de sábado que iam dançar e folgar os seus festejos e fazer suas adivinhações diante de seu Deus, que era uma negra que ela testemunha não conhecia. Diz que lá iam Teresa, que fora escrava de Antônio Antunes, Guilherme, Inácia, José Bahia. Viu-os levar suas ofertas a seu Deus, galinhas e ornatos para a casa donde se adoravam o mesmo Deus de sua terra. Também dançavam Leonor, forra da rua dos Goiazes que há pouco tempo esteve curando de feitiços".

Só aos 21 de janeiro de 1748 termina o Sumário. Sua demora em começá-lo, a lentidão com que se arrastou por quase quatro meses, seu envio ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa - sem qualquer comentário por parte do padre Santiago do que fizeram com os negros feiticeiros - todos esses elementos autorizam-nos afirmar que o vigário-geral de Paracatu não deu maiores atenções ao "folguedo dos negros do Córrego dos Macacos". Cumpriu sua obrigação regimental devassando e enviando aos Inquisidores o Sumário: provavelmente restringiu-se a esperar que os Guardiões da Fé se manifestassem. Deve ter repreendido asperamente os adoradores do deus Courá,

mandando dar-lhes açoites, negando-lhes a comunhão como prescrevia o § 88 das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. A maior preocupação do vigário-geral, assim como da grande maioria dos sacerdotes residentes nas Minas, não era exatamente com o Reino dos Céus: tudo faziam para amealhar o máximo de riqueza aqui mesmo na terra, seja administrando garimpos e lavras,[7] seja vendendo aos ingênuos fiéis relíquias as mais estapafurdias,[8] seja ainda praticando escandalosas simonias na administração dos sacramentos. Esta última, aliás, foi a estratégia seguida por este vigário que alguns anos depois seria alvejado por um abaixo-assinado de seus paroquianos "reclamando contra os abusos na cobrança de seus serviços, sendo seu procedimento fulminado por Sua Majestade ao acatar o recurso dos denunciantes"[9].

Na Inquisição o Sumário da Dança de Tunda não despertou qualquer atenção, pois semelhantes a esta já existiam centenas de outras informações sobre "calundus" e outros rituais praticados pelos negros nas Minas Gerais. Alguns até com mais ultraje à ortodoxia católica, como aconteceu com a negra Mina, Rosa Gomes, de Sabará, que "vendo-se desesperada certo dia em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam, e não achando pau nem corda para se enforcar, assim desesperada e fora de si, partiu a facão as imagens de Nossa Senhora, Santo Antônio, inclusive o Menino Jesus, decepando-lhes a cabeça e arrancando-lhes os braços".[10] Analisando o comportamento sacrílego desta iconoclasta os Inquisidores opinaram indulgentes "não ter a negra agido contra os crimes do Santo Ofício, mas que seja asperamente repreendida, solta e restituída dos seus bens". Casos de feitiçaria ou folguedos e batuques de negros eram

7. Entre os beneficiados com a doação de sesmarias para minerar ouro, nos primórdios da ocupação de Paracatu, contam os nomes dos seguintes sacerdotes: padre João Cardoso, da fazenda Canabrava (1745); padre Manoel Barbosa Leal, (1745); e o já citado, vigário-geral Santiago.

8. Em Ouro Preto, no ano de 1734, foi preso o clérigo "*in munoribus*". João Rois de Morais, que percorria todas as Gerais vendendo relicários, agnus-dei, rosários, verônicas etc. entre suas preciosas relíquias, oferecia nada menos que o "preciosíssimo leite em pó da Virgem Maria", cujos poderes miraculosos, já eram conhecidos havia séculos nos mosteiros de freiras de Portugal. Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo nº 423.

9. Barbosa, 1971: 340, Documentos Interessantes, Vol. XIV.

10. Arquivo Nacional da Torre, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor nº 128. 1762.

mais da alçada do bispo do que da Inquisição – e como Paracatu pertencia ao Bispado de Pernambuco –, este estava longe demais para se ocupar com quimeras quejandas. Salvo erro, apenas uma feiticeira do Brasil chegou a ser enviada para os cárceres secretos da Inquisição: Luiza Pinto, 51 anos, preta forra de Angola, residente também em Sabará, condenada a quatro anos de degredo para Castro Mearim (Algarve) por culpas de feitiçarias e presunção de pacto com o Diabo (21-6-1744). Os inquisidores estavam mais interessados em perseguir os abastados judeus e cristãos novos, do que gastar tempo e dinheiro com batuques da negrada.

III

No mesmo ano em que a feiticeira de Sabará, a Mina Luiza Pinto, comparecia no auto-de-fé em Lisboa, neste mesmo ano do Senhor de 1744 eram descobertas as minas de ouro de Paracatu. Desde 1722 que o alferes do Terço dos Auxiliares da Bahia conseguiria uma patente de "Coronel do Paracatu" a fim de desinfestar o gentil bravo, que na época ocupava a região, contudo é na década de 40 que o ouro começará a ser explorado.

Dos índios só restou o nome do lugar PARA (rio) CATU (bom).

O povoado situou-se no alto de uma elevação de 710 metros, à margem do rio Paracatu, afluente do S. Francisco. Três córregos serpenteiam pela região, todos nascentes no morro Cruz das Almas: córrego Rico, o de S. Domingos (onde estava a Dança de Tunda de Maria Courá) e o Córrego dos Macacos, à beira do qual estava a casa de Josefa Maria, "o padre" do Acotundá. Um quarto córrego, o do Pobre, também chamado Menino-Diabo completava o cinturão fluvial dessas minas. Os nomes destes acidentes geográficos refletem o misticismo da época: Cruz das Almas, Menino Diabo, S. Domingos.

Paracatu distava 140 léguas de Ouro Preto, a sede da Capitania, sendo a mais retirada povoação mineira do Noroeste das Gerais, quase na fronteira com Goiás - hoje a 232 km de Brasília. Aí se encontravam quatro caminhos com destino às minas de Goiás, sendo, portanto, área de grande circulação humana e mercantil: uma verdadeira encruzilhada no cerrado (Barbosa, 1971: 337).

Descoberto o ouro, verdadeiros enxames de exploradores acorreram ao Paracatu vindos de todas as comarcas de Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro e até de Pernambuco - Josefa Maria mesmo "foi criada em Pernambuco". O governador Gomes Freire de Andrade informava a El Rey que mais de dez mil pessoas tinham vindo povoar a região logo após sua descoberta aurífera e, em 1745, quando da primeira matrícula de escravos, aí foram captados 8.545 cativos, sendo, por conseqüinte, por volta de 1455 os habitantes livres, entre brancos reinóis, brasileiros de outras capitanias, mestiços, forros e negros libertos. Em 1762 calculava-se em 12 mil os moradores no arraial e nas lavras circunvizinhas de Paracatu (Barbosa, 1971: 339; 1972; Saint-Hilaire, 1975: 149).

Não é difícil imaginarmos a Babel que devia ser uma mina de ouro recém-descoberta com seu arraial, vendas, olaria, a profusão de escravos mergulhados até os joelhos dentro dos riachos bateando, outro tanto de cativos perfurando o solo, negros do taboleiro oferecendo aos trabalhadores a preço de ouro, a indispensável aguardente, frutas, comidas em geral, fumo e maconha (Mott, 1985).

Entre os primeiros sesmeiros a conseguir alvará para exploração do ouro, já em 1745, encontramos nosso já conhecido vigário Santiago e mais dois sacerdotes, além de um sargento-mor, um capitão, vários reinóis de Braga, Minho, Trás-os-Montes etc. Uma Provisão Régia de 1746 nomeia o primeiro juiz ordinário de Paracatu e um tabelião.

Na sede do Arraial, logo são edificadas várias capelas que, com o passar do tempo, transformam-se em opulentas igrejas, hoje tombadas pelo Patrimônio: a de Nossa Senhora do Rosário, devoção predileta dos negros é a maior e mais ornamentada (1744); a matriz de Santo Antônio, o mais popular orago dos luso-brasileiros; Nossa Senhora do Amparo, a devoção preferida pelos pardos e mestiços; e a última, Nossa Senhora da Abadia. Duas irmandades logo foram eretas: a do Rosário dos pretos e de Santana dos brancos (1746).

Saint-Hilaire visitou Paracatu setenta e cinco anos após sua fundação e dá-nos uma bela descrição do lugar: "A cidade de Paracatu ocupa apenas uma parte mínima do planalto sobre o qual foi construída e se ergue logo acima do córrego do Pobre. Sua forma é alongada e suas ruas principais seguem o declí quase imperceptível do morro. Plantada a céu aberto,

num descampado, e na extremidade de terras planas cercadas por pequenos morros, Paracatu não podia deixar de ter um aspecto alegre e aprazível, inteiramente diverso do de todas as cidades da parte oriental de Minas Gerais, e o tédio sofrido pelo viajante antes de chegar a esse oásis faz com que o lugar tenha um redobrado encanto para os seus olhos. As ruas de Paracatu são largas, pavimentadas e de traçado bastante regular, e as casas na sua maioria são térreas. Geralmente são baixas, pequenas, feitas de adobe, mas caiadas e cobertas de telhas. Todas têm gelosias, que se projetam obliquamente sobre a rua e se abrem de baixo para cima, feitas de paus cruzados e bem juntos. As casas localizadas na periferia da cidade, à beira do Córrego Rico, são habitadas por negros nascidos no Brasil. São muito pequenas, sem reboco, e aparentam uma extrema indigência... Existe apenas uma praça pública, de traçado mais ou menos triangular, nela desembocando a Rua Direita, uma das principais da cidade. Dois chafarizes fornecem água aos habitantes, mas nenhum deles tem ornamento. A casa da câmara é um sobrado quadrangular, cujo andar térreo serve de prisão, segundo o costume da província. Vê-se em Paracatu um número considerável de botequins, bem como várias lojas com razoável sortimento de mercadorias. Houve tempos em que, com a ajuda de uma batéia, retirava-se de uma só vez, do Córrego Rico, até uma meia libra de ouro..." (1975: 150).

Desnecessário seria enfatizar que no tempo do "Sumário contra as feiticeiras" somente três anos após a descoberta do ouro, o panorama "urbano" de Paracatu - então um simples arraial - devia ser incomparavelmente mais rústico, muito mais próximo do que vemos hoje em Serra Pelada do que Saint-Hilaire observou em 1819. Todavia, quando menos, aí já existiam, além das autoridades civis e eclesiásticas acima mencionadas, vários oficiais ourives, vendeiros, vendeiras, barbeiro-cirurgião, oleiros, um Coronel - todos citados no "Sumário". Diz a Enciclopédia dos Municípios que nos dez primeiros anos de garimpagem, foram colhidas 168 arrobas de ouro em Paracatu: 2.520 quilos!

Quanto à sua estrutura demográfica, sabemos que, em 1745, 85% da população local era constituída por escravos. Se tomarmos como amostra os vinte freqüentadores da casa de Josefa Maria, todos negros, temos o seguinte quadro:

NOME	NAÇÃO	CONDIÇÃO	RESIDÊNCIA
Ana	Courá	Forra	Rua do Tijolo
Ana	Calundá	Escrava	Rua dos Goiazes
Brígida	?	Escrava	Rua dos Goiazes
Benta	Courá	Forra	Rua do Rosário
Caetana	Mina-Courá	?	Vila dos Goiazes
Inácia	Mina	Forra	Chapada dos Tavares
Jacinta	Lanu	Escrava	Chapada do Espírito Santo
Josefa Maria	Courá	Forra	Córrego dos Macacos
Leonor	?	Forra	Rua dos Goiazes
Maria	Courá	Forra	Arraial de São Domingos
Quitéria	?	?	?
Teodora	Courá	Escrava	Arraial dos Macacos
Teresa	Courá	Escrava	Arraial do Ruivo
Sebastiana	Angola	Forra	Chapada do Tavares
?	Crioula	?	Arraial do Espírito Santo
Antônio	Courá	Forro	Arraial do Ruivo
Caetano Pereira	?	Forro	Córrego dos Macacos
Guilherme	Courá	Escravo	Chapada dos Tavares
José Bahia	?	?	?
Manuel	?	Escravo	?

São 15 mulheres e 5 homens: 8 da nação Courá, uma Calundá, uma Mina, uma Mina-Courá, uma Lanu, uma Angola, uma Crioula e 6 sem informação sobre o local de nascimento; 9 são forros, 7 escravos e 4 sem indicação da condição civil.

Nesta primeira metade do século XVIII em várias comarcas de Minas predominavam os negros oriundos da Costa da Mina - portanto, Sudaneses (Luna e Costa, 1982: 74; Barbosa, 1972: 9) - entre as denunciantes do Sumário, todas eram nativas da Costa da Mina, apesar da significativa presença Bantu na maior parte das localidades e períodos da zona aurífera (Boxer, 1969; Russel-Wood, 1982).

38258

Através da documentação inquisitorial conservada na Torre do Tombo podemos visualizar alguns aspectos da vida social e religiosa de Paracatu nos primeiros anos de sua história. O arraial não havia completado dois anos de fundação, quando aí foram presos dois sodomitas assaz escandalosos: o padre José Ribeiro Dias, 55 anos, e o cirurgião Lucas da Costa Pereira, ambos condenados a 10 anos de galés pela prática do "abominável pecado contra a natureza". Três cristãos-novos também moradores no Arraial foram capturados pelo terrível Tribunal do Santo Ofício: Miguel Nunes Sanches, 39 anos, Antônio Ribeiro Sanches, 38 e João Henriques, 28. Este último tendo sido considerado "convicto, ficto, falso, simulado, confitente, diminuto, variante, revogante e impenitente", acabou queimado na fogueira no Auto-de-Fé de 20.10.1748. Outro processado pela Inquisição foi Clemente Fonseca da Silva, 30 anos, pardo, natural de Sabará e morador no Paracatu, que teve a pena de 6 anos de galés pelo crime de bigamia.

Encontramos pelo menos o nome de um familiar do Santo Ofício residente nestas minas a partir de 1758: Agostinho Pinto de Afonseca. Nos Cadernos do Promotor (nº 129 e 130) encontramos cinco denúncias contra residentes nestas lavras, a saber:

- 1765: contra o clérigo Miguel Eugênio que dizia publicamente que "um pagão podia salvar-se sem batismo desde que não tivesse culpa pessoal";
- 1775: João de Sousa Tavares disse que "o Cristo não estava na hóstia, que os católicos eram burros de carga de Jesus Cristo, que a maçã do paraíso eram as partes pudendas de Eva e que Deus proibira Adão de comê-la; chamou à crioula Monica Ferreira com as mesma palavras de Salomão, 'nigra sum sed formosa' e ao terminar a ereção dizia 'et inclinato capite emisit spiritum' ";
- 1775: João de Siqueira fingiu-se de padre ouvindo confissões à preta Agostinha Rodrigues;
- 1775: o padre José Alvares ao pregar na igreja de Nossa Senhora dos Pretos disse que "antes negar o culto a Deus que a Maria Santíssima";
- 1776: o padre Francisco Moura Brochado procurava saber os cúmplices dos pecados contra a castidade e revelava o segredo da confissão.

Com tantos e tão graves maus exemplos vindos do próprio clero, não havia porque se esperar piedoso respeito à ortodoxia católica por parte dos mineiros e escravaria desta Ba-

bilônia do cerrado. Prostituição, amancebia, adultério, feitiçaria, irreverência e desrespeito aos preceitos da Igreja, mortes e roubos eram o prato diário em todas lavras auríferas, onde os "desclassificados do ouro" constituíam enorme maioria (Mello e Sousa, 1982).

IV

O ritual denunciado ao vigário-geral foi chamado pelos que dela participavam e pelas testemunhas de Dança de Tunda ou Acotundá, sendo realizado com o fim de obsequiar o deus de Courá. Dois problemas se colocam logo de início. O primeiro remete-nos à etnogeografia-histórica: em que região da África se situava a nação Courá?

Nos documentos setecentistas encontrados sobretudo nas Minas Gerais, esta etnia aparece referida com diferentes étimos: Courá, Curá, Curamo, Curano, Courana, Courama, Coura-Baxé, Courano da Costa da Mina, Mina-Courá etc. Consultando a lista das etnias de G.P. Murdock (1959), encontramos três diferentes famílias lingüísticas com nomes semelhantes a Courá: entre o povo nilota Sidano, das margens sudoestes do planalto etíope, há as tribos Koira, Kuera e Kwera; entre os Bantóides do planalto da Nigéria estão os Kurama e Kuruma e, finalmente, entre os hotentotes do sul da África, na atual Koronaland, vivem os Corana, também grafados Korana. Portanto, de onde seria a nação Courá dos adoradores do Boneco de Paracatu? Das cabeceiras no Nilo, da Nigéria ou da África do Sul? Não temos a menor dúvida em localizar na costa ocidental da África o lugar de origem dos Courá de Minas Gerais - mais precisamente no território hoje ocupado pelo distrito de Lagoa, na Nigéria. Portanto, os Courá do Brasil são sudaneses tanto quanto seus vizinhos Mina, Gêge, Fula, Nagô, Galinhas, Lanu, Mande etc.

Se nos debruçarmos sobre os antigos mapas da África, podemos descobrir bem próximo à costa, ao sul do porto de Judá e ao norte do rio Benin, três acidentes geográficos com o nome Kuramo: um rio, um lago e uma ilha marítima. Na "Carte de Guinée" de Sanson d'Abeville (1656) e na de Bonne (1730) podemos vislumbrar a vila de Curamo que, na descrição do reino de Benin encontrada na *Histoire Générale des Voyages* (1748) é descrita como situando-se a 10 léguas do rio Formoso, vila que tinha todo seu espaço circundado por uma paliçada dupla, distante 13 léguas da vila de Jabum. Como destaque diz

a mesma fonte serem famosos os tecidos muito belos e de alto valor feitos pelos nativos Couramo, que iam vendê-los na Costa do Ouro.[11] Próximas à terra Courá viviam as seguintes etnias: Ardra, Karam, Popo, Jaquin, Ody, Badagri, Daroera, Loyo, Erapo-Topo, Okobo, Etu, Bosheri, Ulcuim. Segundo ensina P. Verger, os couranos eram inimigos do rei Daumé e habitavam a lagoa de Curamo, nos arredores de Lagos (1968: 204-206). Uma das testemunhas ouvidas no Sumário em Paracatu dizia que a Courá Josefa Maria tirava satisfações "dos que não queriam ir à sua casa ver o Deus da Costa de Courá", portanto, outro reforço a confirmar que os courana vieram mesmo dos arredores do lago Curamo, situado entre Lagos ao sul e o porto de Judá ao norte.

Agora coloca-se outro problema: como explicar que as negras da Costa da Mina, testemunhas da Dança de Tunda, disseram não entender o que diziam as dançantes "por falarem na língua de Courá"? A resposta também é simples: a então chamada "Costa da Mina" tinha no século XVIII diferentes acepções e como muito bem salienta Boxer, o termo "Mina" mostrava-se imensamente vago (1969: 196). O que os portugueses e luso-brasileiros chamavam Costa da Mina para os ingleses e batavos incluía os territórios que iam do cabo das Palmas aos Camarões. Como a maior parte dos negros eram exportados pelo porto de Judá, ao serem arrolados seus nomes nos tumbeiros ou quando eram vendidos no Brasil, no mais das vezes eram identificados tão-somente pelo local de embarque, aumentando ainda mais a enorme diversidade cultural e lingüística do étimo "Mina". O grosso, porém, dos escravos classificados como Mina era, a partir dos primórdios do século XVIII, do grupo lingüístico Iorubá, sendo Gêge ou Nagô. Portanto, muito provavelmente as negras da Costa da Mina, que não entendiam a língua courá, deviam pertencer a áreas lingüísticas diferentes da falada nos arredores do lago Curamo, daí não entenderem a língua do deus Courá.

Outra questão mais complexa - agora de etnolingüística-histórica - é sugerida pelo próprio nome ritual. De que língua seriam os termos "tunda" e "acotundá"? Segundo informação oral da dra. Yeda Pessoa de Castro, o termo *Tunda* é clara-

11. No livro de W. Bosman. A New and Accurate description of the Coast of Guinea (1721) encontramos a descrição de duas aldeias "Corra" próximas ao cabo Mizurado, rio Junk e rio Sestre - aldeias muito pobres porém com habitantes hospitaleiros. Não temos certeza tratar-se da etnia Courá, posto distarem do local comumente identificado nas cartas antigas como lago de Couramo.

mente de origem banto, mais precisamente, proveniente do Umbundo significando "sair, produzir, originar". Por sua vez "Ako" ou "Aku" de Acotundá - seria um substantivo adverbial ou verbo infinitivo, típico prefixo de origem da região Benguela, sul de Angola.

Consultando o "Vocabulário do dialeto crioulo sanjonense" da Chapada Diamantina, recolhido por Mata Machado Filho (1964: 116), encontramos o termo *"Atundá"*, indicando como advérbio significando "alto". O dicionário Aurélio, por seu turno, arrola os seguintes significados para o étimo *"Tundá"*: (do latim túndere, golpear, surrar; (do quibundo *kutundá*), ultrapassar, exceder, sobressair, com aférese. Outros significados no português do Brasil: vestido de roda com muitas saias debaixo; nádegas, traseiro; calombo, tumor, excrescência, protuberância e inclinação nas costas.

Arthur Ramos dá-nos uma lista de divindades africanas cujos nomes têm raízes fonéticas muito próximas do Acontudá: "Mu-Umba" dos Suali de Zanzibar; "Ka-Lunga", dos Kivanija de Angola; "Ka-Runga" dos Hereros de Counéme etc. (1940: 103). Na língua Iorubá - etnia vizinha aos Courá - o prefixo "Ako" tem vários significados, dependendo da acentuação que se lhe der: tanto pode ser folha de palmeira, verdade, punição imerecida e prostituta. "Akotun" por seu turno em nagô significa "fresco" e "Akotan" a primeira coisa a ser vendida (Fonseca Jr., 1983).

Então: Acotundá é de raiz banto ou sudanesa? Deixamos aos especialistas em etnolingüística-histórica desembaralhar esta complexa questão. Conviria, entretanto, fazer uma pequena observação descartando a hipótese de ser banto o radical deste étimo. Por que negras e negros da terra de Courá, adorando um ídolo cuja mitologia fazia-o também ter vindo via Roma das beiras do mesmo lago Courano, utilizariam um termo completamente alienígena para designar as danças do deus de Courá? Se os adoradores, o ídolo, o ritual, tudo era Courá, por que haveria de ser banto o nome da dança? A presença de uma negra Angola entre as filhas do deus Courá não seria explicação plausível para a adoção de um nome de sua tribo, sendo maioria esmagadora de suas devotas nativas da Costa da Mina. Sabemos que outros rituais sudaneses foram designados com étimos banto, por exemplo, candomblé, macumba, cangerê etc. A explicação que damos para esses empréstimos lingüísticos é a seguinte: como todos sabemos, os primeiros negros a serem trazidos para o Brasil vieram da Guiné, depois de Angola e

Congo, e por último da Costa da Mina e mais particularmente da baía de Benim (Verger, 1966: 8). A primeira religião africana conhecida no Brasil recebeu de norte a sul o nome banto de "Calundu". Quando chegam os africanos da Costa da Mina, com seus rituais diferentes e desconhecidos pelos angolanos, congoleses etc., estes bantóides passaram a designar tais "folguedos e batuques" com os nomes de suas terras: candomblé, macumba, cangerê etc. Nas Minas Gerais, contudo, o panorama era outro em termos de estrutura demográfica africana, sobretudo na recém-descoberta mina de Paracatu onde os sudaneses são maioria desde o início da povoação. Não havia bantos já praticando seus calundus e fazendo serviços domésticos nas casas dos brancos como acontecia na Bahia, Rio de Janeiro, Recife, etc. Destarte, não há porque imaginar influência banto neste "proto-candomblé" do córrego dos Macacos. Foram negras da Costa da Mina, que não entendiam a língua Courá que chamam as danças da casa de Josefa Maria de Acotundá. Portanto, supomos que este termo não deve ser originário nem do nagô, posto que as negras da Costa não o entendiam, nem da língua banto, e sim da própria língua courá, fala que os especialistas poderão nos esclarecer a que família lingüística pertence. Passemos ao ritual.

V

Estruturalmente falando, a Dança de Tunda apresenta enorme semelhança aos candomblés e xangôs contemporâneos do Nordeste. Nina Rodrigues ensinava que "todos os candomblés têm uma feição comum, mas a praxe e a organização das festas variam consideravelmente. O terreiro do Gantois, por exemplo, faz a sua grande festa anual em fins de setembro, a começar num sábado, prolongando-se por um mês" (1935: 144).

A festa em casa de Josefa Maria foi exatamente em fins de setembro de 1747, sua prisão efetivando-se na noite de sábado. Como desde 1532 em Pernambuco cultua-se a festa de S. Cosme e Damião, e como o "Padre" do córrego dos Macacos vivera naquela capitania vizinha, não é demais conjecturar que os atabaques e tambores de sua casa prestavam homenagem aos santos gêmeos, santinhos tão queridos pelos fiéis dos cultos afro-brasileiros. A própria localização da casa de culto reflete o padrão tradicional dos candomblés: nas periferias das vilas e cidades, preferencialmente às margens de uma fonte ou córrego, localização em parte devida à necessidade de amplos espa-

ços para os rituais e sacrifícios na natureza ao ar livre, em parte também devido à sua condição de culto clandestino, alvo da perseguição seja pelos capitães-do-mato e inquisidores, seja pela polícia ou médicos dos asilos de doentes mentais como ocorria há algumas décadas.

Nenhuma testemunha se referiu aos ritos secretos do Acotundá, pois, na qualidade de não iniciados, só tiveram acesso e visibilidade das cerimônias públicas; várias testemunhas não chegando a ultrapassar a pequena porta de entrada feita de couro. Todos se referiram à existência de quando menos dois espaços bem distintos: a sala da casa de Josefa Maria e uma casinha ao lado, também chamada camarinha por algumas das testemunhas, local acessível apenas aos iniciados. Uma das negras falou da existência de "casinhas" apartadas da casa central, no "terreiro" à beira do Córrego dos Macacos – tudo exatamente como acontece hoje em dia nos candomblés e xangôs mais tradicionais.

Na sala principal estava o altar com sua banqueta e os objetos rituais. Veja o leitor como o escritor negro Manuel Querino descrevia um típico altar de um candomblé baiano: "O peji é como santuário onde domina o santo, ficando comumente instalado no interior da casa. O santo é representado por pedras, búzios e fragmentos de ferro, conforme a invocação e encerrado tudo isso em uma urna de barro da conformação de uma sopeira. Rodeiam o vaso sagrado quartinhas de tamanhos diversos, pratos, porcelanas, enfeites de penas e papel"(1938: 54).

Vejamos agora como Nina Rodrigues descreve o mesmo espaço: "Em torno ou em frente do altar dos fetiches alinham-se vasos contendo sangue, pratos de comidas, tigelas com acaçás, quartinhas com água(...)" (1935: 144).

Agora é a vez de Arthur Ramos e Roger Bastide, respectivamente: "O altar do santo consiste em enfeites e objetos simbólicos que rodeiam o fetiche. Este acha-se dentro da sopeira, tendo ao lado os pratos com acaçá e outros alimentos de acordo com o santo, moringas d'água etc. De uma certa altura da parede pendem os enfeites de pano e papel, contas, búzios. As águas das quartinhas são constantemente renovadas e os alimentos ou são consumidos pelos babalaôs ou apodrecem e são jogados fora" (1940: 65). "Duas meias cabaças cortadas em forma de prato ou de cuia rasa e superpostas uma à outra (simbolizam) o Céu e a Terra. Todas estas representações que Ellis mencionava na Costa dos escravos, eu as encontro aqui

na Bahia, onde de ordinário as cuias ou pratos de cabaça pintados de branco são substituídos por uma tigela de louça branca, de tampa, contendo limo da Costa, cawries e um arco de metal(...) No peji são também encontrados além das pedras, certos instrumentos de ferro ou lanças dos Orixás" (1978: 81-83).

Os galos e galinhas sacrificados ao santo, a frigideira com as moedas da Costa (búzios ou cawries), as cabaças e cuias, as moringas, o recipiente com terra fétida, a panela com ervas, as pontas de ferro, etc. etc., todos esses elementos aparecem tanto no Acotundá quanto nos candomblés e xangôs nordestinos. A predominância feminina entre os iniciados, a preeminência de uma das dançantes identificada como "o padre dessa igreja", sua função de líder cerimonial, curandeiro. mágico-adivinhador, conselheiro, "guru" são igualmente elementos comuns tanto no "terreiro" do Córrego dos Macacos como nos Candomblés da Bahia (Costa Lima, 1977: 55). A estrutura cerimonial, sobretudo o sacrifício de alimárias, a possessão e o transe ao som de atabaques são praticamente idênticos em 1747 e na atualidade: "O santo exige pessoas voltadas para o seu culto, os filhos e filhas de santo. São quase sempre mulheres. No Daomé eram chamadas mulheres e esposas de santo. As festas periódicas comuns dizem-se festas de dar comida ao santo. A mãe do terreiro reúne as filhas de santo e desde cedo colhem em moringas, numa fonte próxima, água necessária para a lavagem do santo. A este sacrificam-se os animais que lhe são devidos(...) À noite comparece ao terreiro grande assistência para presenciar os festejos. Reunidos os tocadores de atabaques têm início as cerimônias(...) Nas danças ao Santo chega um momento em que o orixá penetra na cabeça da filha de Santo(...) verdadeira possessão(...) a filha de Santo fica animada de movimentos contorsivos que se agravam progressivamente até cair extenuada. Retiram-na então para a camarinha e lá a mãe de Santo veste-a com as insígnias do Santo a que pertence. Findo isto volta à sala do terreiro agora reverenciada por todos os presentes que se curvam à passagem de recomeçar as danças e cânticos (1940: 69-74). E Bastide complementa: "Daqui por diante, o possuído não é mais um ser ordinário, tornou-se o próprio Deus, apresenta-se com as vestimentas e os atributos de seu Deus e regressa assim paramentado e também mais calmo (...) Agora não são mais os negros, são os Deuses da África que dançam(...)"(1973: 293-300).

Como explicar a adoração do Boneco nesta tentativa de confrontação entre a Dança de Tunda e as religiões afro-brasi-

leiras contemporâneas? Quem seria este "Boneco de barro com feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro com uma capa de pano branco que lhe cobria a cabeça e aparecia a ponta do focinho e vistas cheias de sangue"? Quem seria este "Deus da Costa de Courá", chamado insolentemente de "bocão" por uma negra Mina descrente, que era homenageado na "dança diabólica" com panelas de feijoada, galinha, ervas cruas e cozidas? Para alguns candomblezeiros e "experts" que consultei, trata-se de um Exu, para outros, de Ogun. Se o fossem, por que o desprezo e ceticismo das negras Minas perante o Boneco? Apesar de coincidentemente chamar-se "Ogun" o rio que vem do interior dos Egbas e Egbados, passando por Isheri, Ikorodu, formando as lagoas de Curano e Lagos (Surton, 1966), não obstante, ao menos no século XVIII, as devoções e rituais, assim como as divindades do reino de Judá e do reino de Benin (Ardra) tinham algumas recorrências, porém muito mais discrepâncias. Em Judá o quarto fetiche do panteão local era "Agoye – uma horrível figura de terra negra que tem a aparência mais de um sapo do que de um homem", enquanto que no reino de Ardra-Jakin bem próxima às aldeias Courá, os nativos adoravam uma estátua disforme do tamanho de uma criança de 4 anos, colocada no meio de uma grande sala, de cor branca "porque eles crêem que o Diabo é branco" (*Histoire Générale des Voyages*, 1748; Vol. 14: 358 - Vol. 15: 233).

Mais uma vez transfiro aos etno-historiadores da religião o equacionamento deste enigma, lembrando porém "que cada vez se torna mais difícil o trabalho do etnógrafo que deseje exumar os vestígios míticos de origem nas religiões afro-brasileiras" (Ramos, 1940: 74).

VI

"Estas Minas estão bastante infestadas do demônio", dizia uma moradora de Vila Rica nos meados do século XVIII,[12] referindo-se à quantidade vultosa de "Calundus" e "Calunduzeiros" existentes por toda parte. Já em 1728, quando da viagem de Nuno Marques Pereira por esta região, no seu *Peregrino da América*, diz-nos seu Autor não ter podido de noite con-

12. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor nº 126, Confissão de Domingos Marinho, 1763.

ciliar o sono certa feita, tamanho "o estrondo dos atabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanheta, com tão horrendos alaridos que se me representou a confusão do inferno". Curioso, o Peregrino perguntou ao seu anfitrião: "Que cousa é Calundus? São uns folguedos ou adivinhações que dizem estes pretos, que costumam fazer em suas terras, e quando se acham juntos também usam delas cá, para saberem várias cousas, como as doenças de que se procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras e para outras muitas cousas" (1939: 124).

Apesar de referidos desde o século XVII por Gregório de Matos,[13] é sobretudo a partir de meados dos setecentos que os calundus são mais denunciados perante os comissários do Santo Ofício das Minas Gerais. Eis uma amostra da variedade de rituais, cerimônias e práticas cabalísticas descritas sob o termo banto "calundu":

- 1765, Arraial de São Sebastião: Félix, negro, nação Cabo Verde, é denunciado de fazer batuques e dizer que "as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro das criaturas quando caíam como mortos no calundu";

- 1773, Chapada do Raposo: José Nagô, tem o costume de curar com folhas e com um pedaço de marisco "vulgarmente chamado caramujo", colocando-se dentro de uma tigela de barro com aguardente;

- 1774, Vila Rica: Maria das Mercês "tem casa de calundus";

- 1777, Itapecerica: Roque Angola e Brígida Maria, sua amásia, fazem calundus ao som de violas. Têm o costume de se lavarem com água de ervas onde colocam um crucifixo de latão "e nos calundus dão para cheirar aos presentes certo ingrediente que tinham em uma folha de flandres e que ficaran absortos e fora de si" e diziam que "as almas dos mortos entram no corpo dos vivos e que o calundu era o melhor modo de dar graças a Deus". O negro Angola dizia que ele era "o Anjo Angélico e tinha o poder do Sumo Pontífice para casar e descasar";

- 1779, Mariana: Miguel, nação Caçange "é feiticeiro e tem pacto com o demônio" e Domingos de Congonhas do Campo, preto forro "é feiticeiro, curador e faz calunduzes";

---

13. Matos, 1969: 15. Este autor também utiliza o termo "quimbando" (p. 1431) no sentido original angolano, a saber, chefe religioso homossexual, cf. Mott. 1982.

- 1781, São José da Barra: Luiza Joaquina faz calundus e adivinha com esteirinha ajudada por Domingos Congo, o qual canta e toca um chocalho dizendo de baixo "eu vou, eu vou" e uma vozinha respondia do alto da casa "vem, vem" e chegando dizia "louvado seja Cristo" e, em seguida, dançavam até cair como mortos no chão, recomendando que ninguém falasse do Santíssimo nome de Jesus";

- 1781, Campanha: Antônio Angola, também chamado Antônio Calundu adivinha com um espelho e com uma cruz;

- 1782, Mariana: Francisco cura com danças de roda, deitando-se no chão, com uma voz fala na língua de sua terra usando um búzio e um chapéu. Diz que aquilo eram as almas que ali falavam. Faz esfregações com raízes e ervas nos doentes.[14]

O sincretismo destas práticas cabalísicas salta aos olhos, entrelaçando costumes tribais os mais diversos com cerimônias e invocações sacras tiradas do catolicismo. Várias delas revelam muitas semelhanças inclusive com a Dança de Tunda.

Arthur Ramos acertou quando disse: "O estudioso que no Brasil quiser dedicar-se à etnografia religiosa de sua população negra, terá inevitavelmente de partir de Nina Rodrigues" (1940: 271). Também R. Bastide toma a bênção ao mesmo autor: "Foi Nina Rodrigues quem primeiro chamou a atenção no Brasil pelo menos, para o sincretismo entre os Orixás dos negros da Bahia e os Santos da Igreja Católica (...) Os africanos limitavam-se a justapor os santos católicos aos deuses de suas próprias crenças, considerando-os como categoria igual se bem que perfeitamente distintos" (1973: 159).

Assim o chamado "sincretismo religioso afro-brasileiro" tem sido um dos temas mais candentes na sociologia da religião, e sua explicação antropológica pode ser sumariamente resumida em dois níveis: 1) ao cultuar os santos católicos, os africanos estavam apenas iludindo os donos do poder e os catequistas, pois sua devoção dirigia-se não a N. Senhora ou a Santo Antônio, mas às divindades de seus ancestrais camuflados atrás das imagens dos brancos; 2) os santos católicos foram

14. Aquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor nº 128, 129 e 130. Outras informações sobre feitiços e rituais africanos nas Minas cf. Mello e Sousa. 1982: 185-189.

incorporados ao panteão de origem, aumentando e intensificando a magia africana.

Certamente as duas explicações estão certas, porém, a segunda permite-nos uma melhor interpretação da precoce existência de tão forte sincretismo católico-africano já em 1747 na Dança de Tunda dos negros do córrego dos Macacos. Para começo de conversa necessário se faz esclarecer alguns aspectos: 1) o sincretismo não é fenômeno recente nem restritamente localizado, pois, no próprio cristianismo se nota a presença da mitologia e hagiografia pagãs; 2) sua extensão atinge toda a América católica; 3) sua antiguidade remonta mesmo aos primeiros anos do contato dos católicos com os africanos, sendo, por conseguinte, anterior à própria diáspora negra. No processo inquisitorial da guineense Crispina Perez, nação Banto, moradora em Cacheu (1664), são vários os elementos onde se percebe o sincretismo católico-mandinga.[15] Na *Rellation des Côtes d'Afrique*, de Villanet, temos a confirmação de que a religião dos nativos da Guiné "*est fort entremeslée il s'y trouve des catholiques portugais des circoncis que approchen du judaisme, des mahometans et des idolatres...*"(Ramos, 1940: 55).

No Brasil, salvo erro, a mais antiga referência ao sincretismo afro-cristão aparece no Quilombo de Palmares, pois, de acordo com o relato dos holandeses que visitaram a Tróia negra em 1645, lá havia uma capela com imagens de Jesus Menino, de Nossa Senhora da Conceição, de São Brás, e Barleus informa que de longe podia-se ouvir o bater dos pés e o tã-tã dos tambores nos rituais dos negros que se prolongavam noite adentro (Carneiro, 1966: 27).

Na Dança de Tunda a simbiose entre o deus Courá e o catolicismo é impressionante. Malgrado algumas testemunhas delataram terem ouvido "palavras que encontram nossa Santa Fé Católica", o discurso das "filhas do Santo de Courá" era mais de respeitosa alabança do que de oposição ou desprezo ao panteão católico. A negra Quitéria, *verbi gratia*, dizia ser "filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio" e que o Santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra e que já cá estava e trouxera uma carta de Roma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja... "Outras devotas, Teodósia e

15. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo nº 2.079.

Caetana também divulgavam o mesmo mito, e uma outra dançante crioula e casada, intitulava-se "afilhada de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Rosário, dizendo que o dito santo a batizara e mandara para esta terra e que já há muito tempo era sua". A própria Josefa Maria, "o padre desta igreja", ensinava que "o Deus de Courá já vinha batizado por Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio".

A associação de Nossa Senhora do Rosário à piedade dos africanos e seus descendentes - através de Irmandades, congadas, maracatus - parece datar do século XVI (Scarano, 1975: 47). Nas Gerais a mais antiga irmandade da Virgem do Rosário dos Pretos é a de São João del Rey, que teve seu compromisso aprovado em 1708; em 1711 é criada organização congênere em Ouro Preto; em 1728 na Vila do Príncipe; em 1744 em Paracatu. Neste arraial, a maior e mais rica igreja sempre foi a dos Pretos de Nossa Senhora do Rosário, apesar de a matriz ser consagrada ao taumaturgo de Lisboa.

O casebre de Josefa Maria nas noites de Acotundá se transformava em precioso santuário: lá estava o milagroso Deus de Courá, enviado desde Roma já batizado pelos principais oragos de Paracatu. E mais ainda: essa terra - Paracatu, o Brasil - tudo era seu! A simbiose é perfeita: os sete anos de humilhação - tal qual Jacó - de joelhos perante os santos de Roma redundaram na "licença" para ter igreja especial e assenhorar-se desta terra, que há muito tornou-se "sua". Santo forte, milagroso, misto de ferreiro e diabo com olhos de sangue, o Deus Courá traz também o carisma de Roma, daí seu fantástico poder: cura lepra, transforma folha de planta em ouro de 18 quilates, revela os segredos ocultos. Como o próprio Filho da Virgem do Rosário, também o Boneco foi contestado - seja pelo sarcasmo das negras Mina, seja pela autoridade máxima do catolicismo do Arraial: o Reverendo Dr. Visitador rasgara a carta original que outorgava ao Deus Courá a missão de fazer uma igreja nas Gerais. A ambição das adoradoras do Boneco era dar-lhe um nicho mais rico e dourado do que o humilde altar com o panico e tapete da choupana do Córrego dos Macacos. E não é de todo improvável que a própria igreja do Rosário dos Pretos de Paracatu "construída à custa do trabalho escravo" (Saint-Hilaire, 1975: 156), se destinasse secretamente, nas mentes, corações e mitologia dos africanos, para abrigar o poderoso Deus da Costa da Mina.

"Se a gente der força aos santos de Roma, estarmos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a

mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, que os santos não são brasileiros, são romanos. Então, a união faz a força... O Candomblé é uma religião como a de Roma... O Deus é um só. A diferença é o nome."[16] Este discurso da lalorixá Olga de Alaketo, pronunciado 234 anos após o Sumário contra a "lalorixá" Josefa Maria de Courá, parece ter sido encomendado especialmente para nos esclarecer esta melindrosa questão do sincretismo afro-romano - "a união faz a força"!

Antes de concluir, gostaríamos de enfatizar a importância da descoberta deste documento para os estudos das religiões afro-brasileiras. Revelando com riqueza de detalhes os rituais, discurso e até mitologia de uma cerimônia até então desconhecida, a Dança de Tunda traz novos elementos à polêmica questão do sincretismo, obrigando os especialistas de um lado a incluir a Acotundá entre as religiões africanas praticadas em Minas Gerais, além do Calundu e do Cangerê (Bastide, 1971: 282), e de outro lado, a remontar quando menos para o final da primeira metade do século XVIII nossas estruturas religiosas definidamente africanas com nítida influência cultural da Costa da Mina (Ribeiro, 1982: 47).

VII

Na qualidade de cientista social e aprendiz de feiticeiro no estudo comparativo das religiões, não poderia deixar de, na conclusão, chamar a atenção do leitor para o que Marx divinamente cunhou com a célebre frase: "A religião é o ópio do povo". Tanto o vigário-geral de Paracatu, como Josefa Maria pretendiam ser pontífices, isto é "fazedores da ponte" entre o céu e a terra, entre a terra e o céu. Ambos legitimavam seu poder por meio de mitos e "revelações" sobrenaturais. Os dois prometiam curas e juravam fazer milagres: um transformando o pão em corpo de Deus, a outra dizendo que transformava uma folha de planta em ouro. Ambos ameaçavam os incrédulos seja com a excomunhão e a fogueira, seja com feitiço ou mesmo violência física. Tanto Josefa Maria e seus sequazes quanto o vigário e seus escrivães viviam às custas da boa-fé dos devotos, que em troca de indulgências e proteção contra feitiços, amealhavam, como todos charlatões, gordas galinhas e polpudos dízimos. Não negamos que toda religião, desde a do reve-

16. Alaketo, Olga: Encontro de Nações de Candomblé, 1984: 28-30.

rendo Moon à Jesus Cristo, passando pela dos Orixás, das mulas-sem-cabeça, do Maomé, etc. – todas têm seus aspectos positivos: ignorá-los seria escamotear a verdade. No caso das religões afro-brasileiras, elas representaram as principais agências na manutenção da cultura e solidariedade racial dos africanos e seus descendentes em nossa terra. Contudo, tanto o cristianismo quanto o Acotundá e suas congêneres contemporâneas baseiam-se e se fundam na mistificação, no autoritarismo, nos falsos milagres e profecias mentirosas. Negá-los seria também escamotear a verdade. E se pusermos numa balança - na de São Miguel, por exemplo, o Oxossi-Odé do sincretismo Candomblé-Xangô - tudo o que de bem e tudo o que de mal todas as religiões fizeram e continuam a fazer para a Humanidade, certamente teríamos evitado tantas guerras "em nome de Deus", tantas fogueiras, dolorosas circuncisões e tantos jejuns e sacrifícios inúteis. Se em vez de crer nos Deuses e esperar o Reino dos Céus acreditássemos mais nos homens e buscássemos a felicidade aqui mesmo no Reino da Terra, certamente deixaríamos de ouvir o refrão tão comum na boca dos fiéis de diferentes credos: "O inferno é aqui mesmo na terra".

Concluo fazendo minhas as palavras luminares do dr. Antônio Gonçalves Gomide, que, em 1814, publicou um corajoso opúsculo impugnando o exame de dois outros médicos católicos defensores da santidade de "Irmã Germana da Serra da Piedade", a beata de Minas Gerais. Dizia o dr. Gomide: "Talvez me argúam dizendo: que te importa a piedosa fraude em que vivem satisfeitos os crédulos? Privá-los desta ilusão não é tirar-lhes um entretenimento que os consola? Respondo: A verdade é o principal elemento da vida social. A impostura aos ignorantes equivale à opressão da força sobre os fracos. O filósofo deve achar e promulgar a verdade".

Não pretendo ser o dono da verdade, mas também não me elejam o dono da mentira!

Bibliografia

BARBOSA, Waldemar A. *Dicionário Histórico Geográfico de Minas Gerais*. Ed. Saterb, Belo Horizonte, 1971.

-. *Negros e quilombos em Minas Gerais* S/E Belo Horizonte, 1972.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Liv. Pioneira/USP, São Paulo. 1971.

-. *Estudos afro-brasileiros*. Ed. Perspectiva, São Paulo. 1973 .

-. *O Candomblé da Bahia*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1978.

BOXER, C. R. *A idade de ouro do Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1969.

CARNEIRO, Edson. *O quilombo de Palmares*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. Cia Ed. Nacional, São Paulo, 1968.

COSTA LIMA, Vivaldo. *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intragrupais*. Tese de Mestrado em Ciências Humanas, UFBa, 1977.

-. *Enciclopédias dos Municípios brasileiros*, 1950, IBGE.

-. *Encontro de Nações de Candomblé* - Anais do Encontro realizado em Salvador. Ceao/UFBa/CED. Salvador, 1984.

EXPILLY, Charles. *Mulheres e costumes do Brasil*. Cia Ed. Nacional, São Paulo, 1977.

FIGUEIREDO, Luciano & MAGALDI, Ana Maria. "*Negras de Tabuleiro e Vendeiras:* Um estudo sobre a presença feminina na desordem social mineira do século XVIII", Cadernos da ANPOCS, 1983.

FONSECA, Eduardo. *Dicionário Yorubá (Nagô) – Português*. Afrobraz, Rio de Janeiro, 1983.

-. *Histoire Générale des Voyages*. Lib. Quai des Angustins, Chez Didot, Paris, 1748.

GOMIDE, Antônio Gonçalves. *Impugnação analítica ao exame feito pelos clínicos Antônio Pedro de Sousa e Manuel Quintão da Silva em uma rapariga que julgaram santa na capela de N.S. da Piedade da Serra, próxima à Vila Nova da Rainha do Caeté, comarca de Sabará*. Rio de Janeiro, Imprensa Régia, 1814.
LUNA, Francisco Vidal & DEL NERO da Costa, Iraci. *Sinopse de alguns trabalhos de demografia histórica referentes a Minas Gerais*. ABEP, Vitória, 1982.
MATA MACHADO FILHO, Aires. *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1964.
MELLO E SOUZA, Laura. *Os desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Graal, Rio de Janeiro. 1982.
MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1935.
MOTT, Luiz R. B. "Subsídios á história do pequeno comércio no Brasil". *Revista de História*, nº 105, 1976: 81-106.
-. *"Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colonial"* , Comunicação apresentada no IUPERJ, Rio de Janeiro, 1982. 29 pp. (mimeo).
-. "A maconha na história do Brasil", in *Diamba Sarabanda*, Ed. Graal (prelo).
MURDOCK, G. P. *Africa its people and their culture history*. McGRAW-Hill Book. Nova Iorque, 1959.
PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. Academia Brasileira, Rio de Janeiro, 1939.
QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1939.
RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro* . Cia Ed. Nacional, Rio de Janeiro, 1940.
-. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*. (1774). Edição Excelsior, Lisboa, 1971.
RIBEIRO, René. *Antropologia da religião e outros estudos*. Ed. Massangana, Recife, 1982.
RODRIGUES, Nina. *O Animismo fetichista dos negros baianos*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1935.
-. *Os africanos no Brasil*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo. 1977.
RUSSEL-WOOD, A. J. R. *The black man in slavery and freedom in Colonial Brazil*. MacMillan Press Ltd., Londres, 1982.
SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem às nascentes do rio São Francisco*. Itatiaia USP, São Paulo, 1975.
SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*. Cia Ed. Nacional, São Paulo, 1975.

VARNHAGEN, F. A. "Excerptos de várias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa desde 1711 a 1767", *Rev. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 7, 1845: 54-86.

VERGER, Pierre. *O fumo da Bahia e o tráfico dos escravos do Golfo de Benim*. Série Estudos do CEAO nº 6, Salvador, 1966.

-*Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du 17ème au 19ème siècle*. Mouton, Paris, 1968.

VIDE, D. Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Tip. 2 de Dezembro, São Paulo, 1853.

ETNODEMONOLOGIA: ASPECTOS DA VIDA SEXUAL DO DIABO NO MUNDO IBERO-AMERICANO (Séculos XVI ao XVIII)*

I. Introdução

"Renunciar à bruxaria é na realidade renunciar à Bíblia. Deus e o Diabo só aparecem aos que crêem neles." (J. Wesley, 1768)

"Deus deixaria de existir se não fosse o Demônio", muito bem dizia K. Seligmann, um dos mais conceituados demonólogos modernos, salientando com esta afirmação a estrutura maniqueísta fundamental que rege a maior parte das religiões,[1] inclusive a "nossa", posto que, tanto o autor destas linhas quanto a maioria de meus leitores, certamente foram socializados na crença de um Deus amigo e bom e na de um Diabo inimigo e mau.

W. Muhlmann ao tratar dos messianismos revolucionários do Terceiro Mundo, dizia com propriedade, que "há épocas ricas em demônios",[2] e Seligmann apontou o século XIII como período em que a demonolatria atingiu seu clímax; M. Certeau, ao estudar o famigerado episódio da possessão demonfaca de Madre Joana dos Anjos e de suas companheiras do Convento de Loudun, considera o XVI e os inícios do XVII como os séculos mais satânicos da Europa cristã, estancando-se em parte a demonopatia com a publicação em 1637 do Discurso do Mé-

* (Comunicação apresentada na 14ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 15 a 18 de Abril de 1984, Brasília, DF.)

todo, contribuindo o cartesianismo para fulminar das mentes tais crendices obscurantistas herdadas da Idade das Trevas.[3] A abertura em Aracaju do primeiro "Templo do Diabo" no Brasil faria de nosso século uma época de revivescência demonolátrica?

Após oito meses mergulhado nos manuscritos da Inquisição arquivados na Torre do Tombo (Lisboa), consultando milhares de documentos (denúncias, confissões, processos e regimentos) referentes à ação do Santo Ofício na repressão aos "crimes" de heresia, sodomia, bigamia e feitiçaria, encontramos no meio destes papéis velhos uma dezena de documentos que descreviam com riqueza de detalhes diversos episódios envolvendo relações sexuais do Demônio com homens e mulheres que, por esta abominação, foram presos e sentenciados pelo Tribunal da Inquisição. Assim, com base notadamente nestes Processos Inquisitoriais - em sua quase totalidade inéditos - reconstruiremos os principais aspectos da sexualidade do Espírito do Mal no mundo ibero-americano (Portugal, Espanha e Brasil Colonial): a figura como apareceu às pessoas por ele possuídas, sua performance na relação sexual, suas preferências na seleção das criaturas como parceiros de sua infernal volúpia. Analisaremos por conseguinte as práticas sexuais do Capeta nas seguintes modalidades relacionais:

1. O Demônio Heterossexual: Íncubo e Súcubo;
2. O Demônio Homossexual: Lésbica e Sodomita agente.

Como antítese de Deus, Satanás é a personificação do mal, da impureza e da luxúria. Portanto, nada mais lógico que o "Impuro" (como Jesus o chamou) se mostrasse coerente com sua vocação contraditória: como Anjo de Luz, fora criado por Deus assexuado, posto que "anjo não tem sexo"; expulso da celestial companhia dos Querubins e Serafins, Lúcifer concentrou em si toda a volúpia do mundo imundo, tornando-se, *ipso facto* o primeiro símbolo sexual - a Serpente que enganou Eva - e tendo o poder de travestir-se em ser humano ou animal e seduzir os filhos de Eva através de sua insaciável e irresistível sensualidade.

II. O divino esposo

"Beija-me com os beijos de tua boca!
Teus amores são mais deliciosos que o vinho!" (Cântico dos Cânticos, I, 1)

O ensinamento ainda contemporâneo do cristianismo em relação ao Demônio não deixa dúvida sobre sua real existência. "É doutrina certa e revelada por Deus, portanto, verdade de fé, que existem espíritos maus. São seres espirituais, inteligentes, livres, criaturas de Deus, feitas para o céu, mas que no momento da provação, se revoltaram contra o Criador, sendo condenados à exclusão da visão beatífica. Pouco importa seu nome: Demônio, Satanás, Diabo ou Exu. Jesus Cristo preferiu estas três primeiras denominações, mas também o chamou de Pai da Mentira, Príncipe deste Mundo, Inimigo e Espírito Imundo, o Forte, Impuro."[4]

Se em diversas religiões, do Egito aos terreiros de Candomblé da Bahia, da Grécia à Índia, as divindades manifestam muita semelhança com os mortais, não apenas em sua aparência antropomórfica, mas inclusive em seu comportamento e trato quer com outros seres celestiais, quer com os humanos - manifestando inclusive comportamentos sexuados e práticas sexuais nem sempre as mais edificantes e "normais" - na nossa tradição tanto Javé quanto as Três Pessoas da Santíssima Trindade são asceticamente assexuadas, "puros espíritos".[5] Mesmo tomando Deus a forma humana, como há dois milênios sucedeu com Jesus Cristo, sua encarnação e vida foram inquestionavelmente assexuadas: foi o Espírito Santo que fecundou Maria Santíssima, sem defloração nem orgasmo, permanecendo a Mãe de Deus sempre Virgem, antes-durante-e-depois do parto. Mistério inefável e dogma que todo cristão deve acreditar, causou a perdição de muitos que questionaram, mal interpretaram ou negaram a pureza da Virgem Maria e sua Imaculada Concepção.[6]

Apesar da ordem divina do "crescei e multiplicai-vos", o sexo na tradição judaico-cristã sempre foi alvo de uma série de tabus, abominações e cuidados.[7] O ideal de perfeição para os cristãos devia ser o celibato. Considerando porém que apesar da força do espírito, a carne sempre foi fraca, o celibatário Apóstolo Paulo, o principal intérprete de Cristo, prudente re-

comendava: "É melhor casar, do que se abrasar". Deus, segundo ensina o Catecismo, "é um puro espírito, perfeitíssimo, eterno e criador do céu e da terra". Como espírito puro, obviamente, assexuado. Não obstante a distância física existente entre o Criador e suas criaturas, não contentes com a prática da Teofagia Eucarística, alguns santos e sobretudo santas mantiveram contatos extremamente íntimos com o Filho do Pai Eterno. Várias são as virgens que trocaram seus corações mortais com o Sagrado Coração de Jesus: Santa Gertrudes, Santa Mechtildes, Santa Margarida Maria, Santa Catarina de Sena, Santa Magdalena de Pazzi. Uma dessas eleitas, Santa Margarida Maria de Alacoque, Visitacionista francesa do século XVII, descreve como se deu o transplante místico de seu coração: "Jesus pediu meu coração, o qual eu supliquei que o tomasse. Depois, tirando de seu peito uma chama ardente em forma de coração, o colocou no meu peito dizendo: Eis, minha filha bem-amada, um precioso penhor de minha paixão. Até hoje eras minha escrava: a partir de agora sois a discípula bem-amada de meu coração".[8] Outra privilegiada pelo Divino Esposo foi Santa Lutgarde, a patrona da Bélgica desde o século XIII. Além da troca de coração, mereceu outra intimidade de Jesus: num êxtase contemplativo, ao beijar as chagas dos pés do Crucificado, "ele destacou seu braço da cruz, puxou sua serva pressionando-a contra seu peito, e colocou os lábios de sua serva na chaga sanguinolenta de seu coração".[9] Santa Catarina de Sena, a primeira mulher a receber o honorífico título de "Doutora da Igreja", dominicana do século XIV, além de inumeráveis êxtases, levitações, profecias, milagres variegados, também foi agraciada com particular predileção pelo Criador. Na festa da Circuncisão, quando meditava na primeira efusão de sangue na vida de Cristo, para seu desconsolo Jesus não tomou a mesma iniciativa de puxá-la para que beijasse sua Santíssima Glande, como fizera com a belga Lutgarde, levando a boca da freira à chaga de seu divino peito; entretanto, Deus em pessoa lhe fez o seguinte cumprimento: "Vinde a mim, filha bem amada!" e recebeu do Salvador aquele beijo místico de que falam os Cânticos dos Cânticos, exalando de Catarina, durante vários dias, um perfume de suavidade extraordinária".[10]

Um último exemplo para que o leitor sinta o clima de misticismo e alucinação dominante na cristandade nos séculos passados - milagres, revelações e "casamentos místicos", diga-se *en passant*, reconhecidos como virtuosos por parte da hierarquia católica. É a vez agora de Santa Tereza d'Ávila, decla-

rada em 1970 "Doutora da Igreja Universal", santa reformadora do Carmelo, cujas obras continuam a receber sucessivas reedições até em nossos dias. No seu famoso *Castelo Interior* (1577), a mística espanhola descreve o "rapto" divino de que foi alvo: "Querendo arrebatar-me a alma, o Divino Esposo mandou-me cerrar as portas da morada: perdi o fôlego, não pude absolutamente falar, perdi os sentidos, esfriaram-me as mãos e o corpo. O toque divino produziu-me dor aguda e ao mesmo tempo saborosa e suave: uma dor deliciosa, um abrasamento (...)"[11]

Poderíamos citar diversos outros casos de santas que mantiveram íntimo contato com Jesus Cristo, seja como eleitas do Divino Esposo, usando aliança de casamento como até hoje fazem as freiras - seja desempenhando a sublime função de "mães" ou "amas de leite" do Menino Jesus, como sucedeu com a sóror Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, uma ex-escrava da Costa da Mina, fundadora do Recolhimento do Parto do Rio de Janeiro (1752), que foi alvo de verdadeira idolatria por parte dos fiéis, inclusive do alto-clero carioca. Tal "santa", além de ter sua carapinha caprichosamente penteada pelo Menino Jesus, quando a visitava em sua cela, sempre buscava o peito negro da sóror Rosa Maria, que prazerosamente lhe dava de mamar.[12] Se a Virgem Maria mesmo depois de parida continuou intacta, nada mais é impossível acontecer neste vale de lágrimas...

III. O demônio em corpo inteiro

"O espírito que vi pode ser um demônio que tem poder para assumir uma forma agradável." (Shakespeare, Hamlet)

Mesmo afirmando peremptoriamente e lançando mão da fogueira ou da excomunhão para obrigar à crença de que Deus e os Anjos não têm sexo, que o ato sexual em si é fortemente suspeito (Santo Agostinho) que a mulher é um instrumento do demônio e a virgindade o único e verdadeiro ideal para o cristão (São Jerônimo), o certo é que os teólogos sempre ensinaram que, após o pecado de nossa primeira mãe, o Diabo sempre vem tentando os filhos de Eva através da mesma maçã, símbolo do sexto mandamento do Decálogo: não pecarás contra a castidade. Até hoje, diga-se *en passant*, a carne continua a ser o principal motivo que leva os católicos a colocarem-se

de joelhos num confessionário.[13] Malgrado a luta ferrenha dos moralistas contra o Espírito Impuro, desde a Idade Média até os Tempos Modernos sempre houve mais tolerância face à nudez, à masturbação, ao adultério e mesmo à sodomia do que no período pós-Vitoriano.[14] Se até santas virgens arremedaram com pungente realismo, extásicos orgasmos com o Divino Esposo, sendo penetradas pelos raios do Espírito Santo, raptadas para o interior de moradas secretas, trocando corações e alianças com o Bom Pastor; se tanto na França, como na Flandres não são raros os santos itifálicos - como São Gil da Bretagne, São Renato de Anjou, São Greluchon, São Foutin de Lyon e tantos outros, cuja devoção popular a esses oragos incluía libações aos bem-dotados falos destes santos varões, seguros protetores contra a impotência e a esterilidade,[15] vivendo-se portanto num mundo onde nos próprios tímpanos das Catedrais góticas e nos capitéis de suas colunas ainda hoje podemos observar cenas escabrosas de humanos e faunos praticando desde o *cunilingus* até explícitas felações,[16] não devia causar grande espanto nos séculos passados a ocorrência de episódios relativos à atividade sexual envolvendo "Dog" (que é "God" às avessas) e os mortais. O ideal teológico do Deus assexuado e do sexo pecado exigia logicamente sua contrapartida do Diabo sexualizado e do sexo diabólico.

Se nos séculos passados, sobretudo entre 1536 e 1821 – tempo de duração da Inquisição em Portugal – muitas pessoas foram presas e processadas por afirmarem não existir céu nem inferno (e entre esses protoateístas, o famoso dicionarista pernambucano Antonio Moraes),[17] outro tanto, talvez em maior número, chegou às barras do Santo Ofício exatamente pelo contrário: por suspeitas de terem pacto e trato com o Príncipe das Trevas. Os motivos do uso das "artes diabólicas", como feitiços, quimbandos, bolsas de mandinga, adivinhações, patuás, filtros etc., eram tanto para se obter o sucesso material, conhecer-se o futuro, amansar a ira de inimigos ou superiores, como para se descobrirem segredos ou objetos perdidos, proteger-se contra perigos etc. O concurso do Maligno para satisfação de objetivos sexuais constitui um dos aspectos mais interessantes e corriqueiros das práticas cabalísticas no mundo ibero-americano. Os *filtros de amor* e as *cartas de tocar* são encontráveis em todos os continentes,[18] sendo que na Península Ibérica e na América Latina faziam parte das devoções demoníacas perseguidas pelo Tribunal da Inquisição. Os Livros das Visitações do Santo Ofício ao Brasil contêm vários exemplos de tais feitiços: na Torre do Tombo há centenas de processos e

denúncias referentes ao uso destes artifícios supersticiosos para se conseguir, manter ou recuperar parceiros sexuais.[19]

Abestalhado seria o Cornudo se se contentasse em ter seus poderes invocados e usados pelos mortais, para a realização do gozo venéreo, sem que ele próprio experimentasse os deleites carnais. Se "o Verbo Divino fez-se carne e habitou entre nós", como diz o Evangelista João, o mesmo praticou Lúcifer: fez-se carne venérea, corporificando-se nas mais variadas aparências. Como ensinava o demonógrafo Seligmann, "o demônio gosta de ser moderno": enquanto a imagem de Deus é fixa (o bom e sábio Ancião), o Capeta não teve limites na sua imaginação diabólica quando resolvia aparecer e tentar os filhos de Eva.

Malgrado o ditado popular sugerir que "o diabo não é tão feio como o pintam", no imaginário ibero-americano tradicional, o Coisa-Ruim se apresenta ora com aspecto medonho e aterrador, ora belo e sedutor. Às vezes com aparência humana, outras, como animais ou monstros.

De acordo com as bruxas espanholas de Cigarramurdi, processadas pela Inquisição de Logroño em 1610, assim se mostrava Belzebu: "Tinha o rosto muito triste, feio e irado. Tem figura de homem negro, com uma coroa de cornos pequenos e três grandes, como se fossem de bode. Dois, têm-nos na nuca, e um outro, na fronte, com o qual dá luz, iluminando todos os que estão a seu redor. A claridade é maior do que a da Lua, e muito menor do que a do Sol, mas basta para que todas as coisas sejam vistas e reconhecidas. Os olhos têm-nos redondos, grandes, muito abertos, acesos e espantosos. A barba, como de cabra; o corpo de tamanho como entre homem e bode; as mãos e os pés com dedos de gente, mas todos do mesmo tamanho e pontiagudos; as unhas, como garras; as mãos curvas como de ave de rapina e os pés como se fossem de ganso. Tem uma voz espantosa, desafinada, e quando fala, soa como um burro quando relincha, mas em tom baixo. E quando fala, as palavras são mal pronunciadas e não se as entende claramente. Fala sempre com voz triste e rouca, ainda que com muita gravidade e arrogância. O seu semblante é muito melancólico e parece estar sempre encolerizado".[20]

Para muitas demonopatas, Lúcifer apareceu ora em figura humana, ora mesclado com atributos também animais, ou então, exclusivamente em forma de algum bicho. Vejamos alguns exemplos extraídos dos processos do Santo Ofício de Lisboa:

Segundo a camponesa Catarina Dias, 42 anos, natural da Guarda (Beira Alta), presa em 1759 por suspeição de ser feiti-

çeira, foi aos 12 anos quando viu o Ferrabrás pela primeira vez: apareceu-lhe em figura de galinha rodeada de pintinhos. Outra vez manifestou-se, entrando pela porta de seu quarto, como "moço bem disposto, com cornos na cabeça".[21]

Joana Antônia, escrava angolana residente em Lisboa, 16 anos, dizia aos inquisidores, em 1749, que tinha 7 anos quando certa feita derramou azeite de seu senhor e, com tanto medo do castigo, ia se atirando num poço para se matar quando o Maioral a chamou: "Eram 11 horas da noite. Tinha a figura de homem não muito velho e bem parecido, e lhe disse que a livraria do castigo de seu Senhor caso arrenegasse Deus e só a ele adorasse".[22] Outras vezes apareceu-lhe em figura de gato e de cão.

Outra preta, Maria de Jesus (1735), natural de Luanda, recolhida no Hospital de São Francisco de Lisboa, 28 anos, disse que desde os 12 anos que se comunicava com o Demo, o qual se lhe apresentava como "homem bem parecido e vestido de alvadiço, bonito de cara e feio no corpo, parecendo que era de pau e torto".[23]

Uma endemoniada lusitana freqüentadora do Convento do Sacramento das Dominicanas de Alcântara (1748), declarou a uma religiosa do mesmo Convento: "Se vira a formosura com que ela via o Demônio, não lhe desagradaria nem poderia resistir ao que ele quisesse".[24]

José Francisco Pereira, 25 anos, africano da Costa de Judá, escravo em Minas Gerais, fora preso em Lisboa por ter feito e vendido dezenas de "bolsas de mandinga", cuja fórmula o próprio Rabudo lhe ensinara numa praia quando servia seu senhor em Olinda (1730). Centenas de vezes teve aparições do Demônio, que se mostrava "em figura de homem branco agigantado, com os pés de cabra, pata ou de lebre; quando vinha em figura de mulher, tinha os pés revirados para trás". Também mostrava-se "sem feitio de gente, na figura de bode preto, burrinho, lagarto, sapinho, cágado, galinha com pintos, cobra". Na sua terra natal, quando menino ("fui pilhado aos 12 anos", informou), apareceu-lhe em forma de gato pintado. Quando veio para Lisboa, na altura de Olinda, viu-o como um rapazinho e, passando por Cabo Verde, como homem feito. Centenas de vezes apareceu em figura de mulher: "(...) às vezes bem-parecida, outras vezes, mais feia, sempre de cor branca, às vezes mais moça, outras vezes mais velha, sempre bem trajada e composta".[25]

Em 1599, na Devassa que mandou tirar a Rainha D. Catarina prendendo 27 bruxas, uma delas disse que Lúcifer tinha

"carne pelosa com muita soma de cabelos, como de bode, com pêlo mais brando e macio".[26]

A mais famosa "santa" baiana, sóror Vitória da Encarnação (século XVII), até hoje cultuada no seu Convento do Desterro, teve várias visitas do Maligno. Descreve-o tanto como "disforme etíope com horrendo aspecto", como "um fantasma de palhas, marchando para sua direção no corredor do dormitório de seu convento, ao som de marimbas, trombetas e tambores, com muito estrondo". Viu-o também sob o aspecto de um molequinho negro, bailando ao som de pandeiro, fazendo muitos trejeitos e macaquices. Assustou-se muito a humilde freirinha quando o Tição apareceu-lhe sob forma de um monstruoso pato, que voando pelo corredor do claustro, tudo fazia para pousar em sua cabeça.[27]

Em síntese, dizia o demonólogo Caesarius de Heisterbach (século XVII): "o Demônio pode aparecer sob a forma de cavalo, gato, cão, boi, sapo, macaco, urso, homem decentemente trajado, garboso soldado, rude camponês, rapariga bonita, reassumindo depois a forma de dragão, negro ou peixe. Ele é o imitador de Deus - Santo Agostinho chamava-o de "macaco de Deus". Porém ele não consegue nunca imitar perfeitamente as criaturas: sempre falta algo".[28] Se fixarmos a atenção nas pinturas de Bosch (1450-1516), ou de Brueghel (1525-1569), entre outros que desenharam cenas diabólicas, teríamos de ampliar esta lista quase *ad infinitum*, tantas são as composições monstruosas que o Príncipe das Trevas utiliza quando resolve asssombrar ou seduzir os mortais. Segundo Câmara Cascudo, o Tinhoso só não se transformava em figura dos animais que serviram a Nosso Senhor quando de sua peregrinação terrena: o boi, porque deu sua manjedoura para o Menino Jesus nascer; o jumento, por tê-lo transportado quando fugia para o Egito; o galo, porque anunciou o seu divino nascimento.[29]

IV. Íncubos & súcubos

"Quem fizer pacto com Demônio incorrerá ipso facto *em excomunhão maior." (Constituições do Arcebispado da Bahia)*

Inúmeros são os relatos em toda a Cristandade de demônios que se travestem de mulheres para tentar monges e peni-

tentes. São os famigerados *Súcubos* (do latim *succubare*, isto é, *cubare sub*, estar deitado por baixo). Já no século II os "asparas" tentavam os cristãos primitivos, "espíritos malignos disfarçados em belas mulheres com seus quadris perfumados de sândalos".[30] Pintores como Bosch, Tenniers le Jeune, Lucas de Leyde, Pinturicchio, Durer, entre outros, sem falar nas iluminuras de Lavel e do Retábulo do Museu de Dijon[31] registraram todo o encanto sedutor dos súcubos ricamente vestidos e ornados como mulheres fidalgas, capazes de enganar os mais experimentados amantes. As donzelas constantes nas inúmeras reproduções das "Tentações de Santo Antão" costumam ser faceiras e sedutoras. Tão bem se travestia o Imundo, que o Bispo Eparchius não percebeu que a sedutora prostituta com quem fornicava era o próprio Satanás, o mesmo acontecendo com dois monges cistercienses descritos por Gregoire de Tours, que chegaram a viver pecaminosamente com um súcubo por 50 anos seguidos pensando sempre que se tratava de uma mulher![32]

No material inquisitorial por nós pesquisado, encontramos apenas um caso relativo à aparição do Diabo enquanto súcubo. Seu parceiro foi o já citado africano José Francisco Pereira, escravo de João Francisco Pedroso, 25 anos, batizado em Recife e crismado em São João del Rey, quando seu senhor fora ocupar o posto de capitão-mor. Sua biografia e imaginação são fantásticas: fora iniciado em Pernambuco nas "artes diabólicas" pelo negro forro Zamita, que era perito em fazer cartas de tocar. No Rio das Mortes, conseguiu a oração forte "Justo Juiz Divinal", cuja função era livrar dos ladrões e inimigos: ao viajar para o Rio de Janeiro, teve seus patuás seqüestrados pelas forças policiais, costume praticado na época para evitar a entrada de mandingas vindas das Minas. Chegando com seu proprietário em Lisboa, "muitos pretos o perseguiam para que lhes desse mandingas, dizendo que as havia de ter trazido do Brasil". De fato, trouxe dois patuás, um deles dado pelo próprio Diabo numa praia de Olinda:[33] estes, guardava para sua proteção, e posto que muitos lhe pediam bolsas de mandinga, com auxílio de um estudante que copiava as orações fortes mediante o pagamento de um tostão, começou o escravo Mina a comerciar os patuás que fazia, usando para enchimento além da oração de São Marcos, pedacinhos de Pedra D'Ara, raízes, semente etc. Foi através do estudante que lhe copiava as orações que o infeliz africano foi localizado pelos inquisidores, que o prenderam aos 6 de julho de 1730. Fez quatro confissões, sempre diminuindo sua culpa de feiticeiro, dizendo nunca ter feito

pacto com o Demônio, apesar de acreditar nos seus efeitos e poderes. Aos 17 de agosto é levado para a sala dos tormentos. Nova confissão, agora em 4 de abril de 1731: confirma que várias vezes o Demônio lhe apareceu em diferentes feições, e que dias antes de sua prisão, enterrara por precaução seus diabólicos patuás na encruzilhada de São Bento – pasme o leitor! exatamente ao pé onde hoje está a Torre do Tombo (ex-mosteiro de S. Bento), encruzilhada das mais cabalísticas, posto que hoje são sete as ruas que aí se encontram - por onde o autor destas linhas passava todos os dias. Nesta seção de confissão que José Francisco narra suas reuniões diabólicas, realizadas todas as quartas e sextas feiras, no Val de Cavalinhos, "onde costumava fazer audiência a seus amigos". Contou também que no Campo de Santa Clara, por seis diferentes vezes, subiu ele próprio na forca para tratar com Satanás, dando-lhe cada uma das seis vezes o Demo uma bolsa de mandinga, que vendeu a outros negros. Ainda na ocasião ostentava – e mostrou aos Inquisidores – a cicatriz no braço esquerdo, prova de pacto que fez com Belzebu, ferindo-lhe com uma navalha e com o sangue escrevera diversas cartas de toques e orações de mandinga, "que ele réu assinou e o Demo bebeu-lhe o sangue, por isso sente o braço esquerdo com menos fortaleza e é mais curto. Pediu-lhe também o Demo a perna direita, que deu, e às vezes incha com erisipela". Disse mais: "Que o Demo lhe previa algumas pendências para conseguir mulheres, ou quando seu Senhor o havia de castigar. E o Demo pediu-lhe a alma, dizendo que era o seu Deus e ele por tal o teve e o adorara como Deus e o Demo lhe prometeu a salvação e a esperou dele. E lhe prometia livrá-lo do cativeiro e levá-lo consigo atrás dele, sempre na sua companhia, vesti-lo e calçá-lo bem (...)". Três dias após esta confissão, já de coração aberto, José Francisco relata suas experiências com Demônio Súcubo:

"Aos seis dias do mês de abril de 1731 anos, em Lisboa, nos Estados e casa de despacho da Santa Inquisição, estamos aí, de manhã, o Senhor Inquisidor Antonio Ribeiro de Abreu, mandou vir perante si a José Francisco Pereira, Réu preso, conteúdo nestes autos, e sendo presente, lhe foi mandado dizer verdade e não ter segredo, o que tudo prometeu, e sendo dado juramento dos Santos Evangelhos em que pôs a mão.

Perguntado se cuidou em suas culpas, como nesta Mesa lhe foi mandado, e quer assentar na verdade delas, sem levantar a si mesmo, nem ainda ao mesmo Demônio falso testemunho? Disse que ele assenta na verdade das confissões que ultimamente fez, porque tudo quando disse e declarou é a mesma

verdade, porque serve ao Demônio por Deus e por al o adorou e reconheceu e dele esperou a salvação, que o mesmo Demônio lhe ofereceu, e por muitas vezes prometeu e viveu na sua amizade e comunicação, apartado da nossa Santa Fé até o tempo que foi preso nos cárceres do Santo Offcio. Disse mais que era tão íntimo e familiar o trato que tinha com o Demônio, que com ele se tratou por muito tempo torpe e lascivamente, o que já era em Pernambuco, e servindo-lhe o Demônio em figura de mulher para a sua torpeza, tendo com ele há muitos anos, cópula carnal, sendo o Demônio nela sempre Súcubo, e algumas vezes a teve o Demônio com ele Sodomia, sendo o mesmo Demônio agente na figura de homem...

Disse mais, que quando tinha cópula com o Demônio tomando ele a figura e fazendo o offcio de mulher, o mesmo Demônio lhe aparecia como mulher às vezes bem parecida, outras vezes, feia, sempre de cor branca, às vezes moça, outras vezes mais velha, e sempre bem trajada e composta. E tendo êle exercitado luxúria com muitas mulheres, e por vários modos, deflorando algumas, o que consumava com as mulheres era-lhe mais deleitável, porque nas mesmas achava mais quentura, e na cópula que tinha com o Demônio, servindo-lhe este de mulher, achava aspereza e frialdade. E sempre no mesmo ato de cópula, viu ao Diabo com os dois instrumentos que diferença e pelo qual se conhece um e outro sexo. E achava na cópula que tinha com o Demônio como mulher, que ele tinha frialdade e aspereza naquela carne, o que não achava nas das mulheres. Via também que ele tinha as pernas tortas e os pés como de lebre, e experimentava também que menos lhe custava penetrar qualquer mulher com quem tinha cópula, do que o Demônio servindo-lhe de Súcubo, e mais pronto se achava para derramar no vaso da mulher, do que no do Demônio. E sobre este se dilatava muito mais tempo, e quando acabava a tal cópula, se achava muito debilitado, com dores nas cadeiras, pelos braços e a maior parte de seu corpo. Disse mais, que em todo tempo mais lhe custava penetrar o Demônio do que a qualquer mulher que não fosse deflorada, e sempre achou por dentro do vaso do mesmo Demônio durezas, frialdades e asperezas, e sempre lhe saía o seu membro viril com dores, mostrando algum sinal de que se lhe tirara alguma película, ficando sempre muito moído e fraco. E no ato de cópula com o Demônio Súcubo, achava nele que fazia os mesmos modos e maneiras que as mulheres com as quais se desonestava, e ele mesmo sempre levantou as roupas que o Demônio trazia, como de mulher. E o mesmo Demônio se preparava para a cópula, como

elas costumam fazer, e observou que o vaso do Diabo sempre estava mais apertado do que o das mulheres, mas com o mesmo modo e feição, que no delas se acha.

Disse mais, que suposto tinha dores e fraqueza e debilidade e ofensa no seu membro viril na cópula que tinha com o Demônio, por fazer a vontade ao mesmo Demônio, a consumou com ele muitas e infinitas vezes, o que principiou em Pernambuco e em casa de seu Senhor nesta cidade (Lisboa): ambos dormiam na cama como homem e mulher, fazendo sempre o Demônio figura de mulher, o qual se ia e falava quando estava para amanhecer. E sempre dele foi mais apetecida a cópula com mulheres do que a do Demônio, pela dor e ardor que lhe causavam. E os próprios testículos lhe doíam muito com a tal cópula e se lhe mostravam com dureza e aspereza. E suposto que via ao Diabo servindo-lhe na figura de mulher com um e outro sexo, nunca lhe apareceu com testículos. E nesta sorte, não só em casa de seu Senhor tinha cópula com o Demônio, como mulher, mas também a teve em Val de Cavalinhos, à Boa-Vista, na Cotovia, de trás do Convento de Jesus, no Campo da Lã junto à forca, em Boinosaires e de noite. E quando tinha cópula com o Demônio de dia, era na pedreira de Alcântara (...)"

E isto é o que tem mais que confessar. E mais não disse. E sendo-lhe lida esta sua confissão, e por ele ouvida, e entendida, disse que estava na verdade. E assinou (com uma cruz) com o dito Inquisidor.[34]

Conforme dissemos anteriormente, este foi o único caso que encontramos, nos muitos processos de "pacto com o demônio", onde o Maligno assume a posição de Súcubo. Quanto aos Demônios Íncubos, estes apareciam muito mais freqüentemente no mundo ibero-americano.

Com muito humor versejava Gregório de Mattos na Bahia seiscentista:

"Já por vosso menoscabo, depois de injúrias tamanhas, dizem das vossas entranhas, que é morada do diabo: porque no cabo ou no rabo, me dizia o coração, que se há demo fodinchão, havendo o tal de foder, não podia tal fazer, senão com vosso pismão".[35]

De acordo com o Doutor da Igreja São João Damasceno (Século VII), os dragões se transformavam em homens para copular à vontade com as mulheres, e São Jerônimo, o tradutor da Bíblia Vulgata, dizia que antigamente a serpente seduziu Eva com a tentação da maçã, enquanto que hoje as serpentes

disfarçadas sob a forma viril, inventavam mil estratégias para seduzir o sexo frágil.[36] Desde os tempos do Paraíso Terrestre que a mulher sempre foi presa privilegiada da serpente. Eis como Leonor Fernandes, demonista do Algarve (1691) relatou seu pacto e trato com Satanás:

"Confessou que tendo estreita amizade e comunicação com certa mulher, lhe dissera esta que se ela queria ser bruxa e feiticeira, e por este meio ter muitos bens, ela a ensinaria. E levada ela Ré da cobiça de adquirir alguma cousa, por ser pobre e desamparada, lhe respondera que sim. E então lhe dissera a dita mulher, que pois tomaria o seu conselho: que fosse para casa e se mandasse sangrar por um cirurgião no braço esquerdo, e em dia de sexta-feira trouxesse o sangue para com ele fazer no mesmo dia de sexta-feira certo bolo que havia de dar de comer ao Demônio. E com efeito, ela se mandou sangrar em uma sexta-feira e no braço esquerdo e lhe levara o seu sangue para efeito de fazer os ditos bolos, que ela não vira, por lhe dizer a dita mulher que se os visse, não sortiria efeito que desejava e só lhe ordenara que no mesmo dia de sexta-feira das oito para as nove horas de noite, viesse a sua casa. E que indo com efeito àquela hora, achara já na mesma casa duas mulheres, e estando todas quatro, fora a dita mulher à outra casa interior, e de lá trouxera um ungüento brando, que mostrava ser amarelo, e mandando despir totalmente a todas, lhas dera o ungüento para se untarem, dizendo-lhe que com a tal untura haviam todas ir aonde estavam e as esperavam os Demônios. E untando-se cada uma por baixo dos braços, peitos e pescoço, se vira logo ela ré transformada em figura de rato, e a sobredita mulher na de gato, e as outras duas, uma em galinha e outra em almotolia redonda. E nesta forma saíram todas pela porta fora, junto da qual estava um demônio em figura de corpo humano, negro e com rabo muito comprido, o qual as levava pelos ares com grande velocidade, e as pusera em um campo distante dali mais de dez léguas, onde já estavam mais quatro mulheres, que ela não conhecia, mas vira que estavam nuas assim como elas iam, e vira também os sete demônios que ali estavam em figura humana e corpórea de homens, rostos feios e denegridos, membros grossos e todos com rabos compridos. E logo a dita mulher saíra com umas candeinhas que pareciam azuis, e cheirava a enxofre, e a cada uma dava a sua acesa com fogo de pouca luz. E também um pandeirinho; nesta forma fizeram uma dança e folia com os mesmos Demônios, tomando cada uma o seu às costas, servindo-lhe de mula ou cavalo, bailando, correndo e saltando, cantando e dizendo cânticos ao Demônio: que é nos-

so amigo, é nosso Pai, é nosso Deus, que nos há de dar tudo quanto quisermos e lhe pedirmos. E dando cada uma sua volta, beijava o seu demônio debaixo do rabo em reconhecimento de respeito e veneração. E acabada a dita dança e folia, que duraria duas horas, se apartava cada uma delas com seu Demônio pouca distância, e com ele tivera ajuntamento carnal à vista uma das outras. E que o seu demônio lhe dissera antes do tal ato, que lhe havia prometer arrenegar a fé que seguira, e que havia de ser sua amiga para sempre, sem que lhe faltasse, porque havendo falta, lhe havia fazer muito mal. E que ele lhe havia dar quanto quisesse e lhe pedisse. E ela lhe prometera cumprir tudo mui pontualmente; e com efeito se apartara logo ali da Fé e de todo coração da Fé de Cristo Senhor Nosso, e que em tudo havia de seguir os conselhos do dito Demônio, como seguira em todo o tempo que com ele tratara. E então tivera ajuntamento carnal com o tal Diabo que em tudo achara sem diferença alguma de qualquer homem, mais que em ter rabo mui comprido e mãos e pés demasiadamente grandes. E acabado que fora o dito nefória ajuntamento, tornaram todos a bailar e nas voltas beijava cada uma o seu Demônio debaixo do rabo. Depois do que se apartara a Ré com as três mulheres de sua companhia a uma parte, e as quatro que lá estavam a outra parte, e os Demônios para outra, e tornando-se a untar com o mesmo ungüento, se transformaram nas figuras em que tinham ido, e o mesmo Demônio que as tinha levado as trouxera outra vez pelos ares à casa onde tinham saído. E isto antes de dar meia-noite, porque dizia a dita mulher que depois daquela hora se não podiam fazer tais ajuntamentos. E que chegadas à casa lhes dissera a dita mulher fizessem o sinal da cruz: feito ele, se tornaram em seus próprios corpos, e vestindo-se se recolhera cada qual a sua casa. E ela, Ré, na sua casa sentia grandes acidentes e trabalhos. E que na forma que tem declarado, continuara por tempo de três anos, em companhia das ditas mulheres os ditos ajuntamentos, bailes e folias, em todas as semanas, duas vezes, nas noites de quarta para quinta-feira e da sexta para sábado, usando sempre da unção do dito ungüento assim para irem como para voltarem, indo a diversas partes fazer os ditos bailes e folias e ajuntamentos carnais, e algumas vezes ao Rio Guadiana, onde dentro na água as faziam, trazendo cada uma o seu demônio às costas".[37]

Gregório de Mattos, alcunhado "Boca do Inferno", em outros versos comenta a preferência do Tinhoso pelo *cunilingus*:

"Dormi co diabo à destra e fazei-lhe o rebolado
porque o mestre do pecado também quer a puta mestra:
e se na torpe palestra tiveres algum desar,
não tendes que reparar, que o diabo quando embreca
nunca dá a beijar a boca e no cu o heis de beijar".[38]

Considerando todo o desprezo, preconceito e abominação com que a tradição judaico-cristã tratava o "vaso traseiro" ou "vaso imundo" (em oposição ao "vaso natural"), sendo a sodomia, quer homo quer heterossexual, uma das mais hediondas e puníveis perversões previstas no Levítico e pela Teologia Moral Católica, nada mais lógico que o ritual de iniciação infernal estivesse associado ao "beijo no cu", parte tão desprezada e vergonhosa do corpo humano.[39]

Em 1559, as bruxas devassadas pela rainha D. Catarina confirmam o mesmo ritual escatológico: "Levantando com as mãos o rabo do Demônio, lhe dão um beijo nele por lho mandar assim. E tanto que lho dão, logo aí dorme com elas carnalmente".[40]

As bruxas espanholas dão mais detalhes: "Adorando o Diabo como seu Deus, beijam-lhe a mão esquerda, a boca, o peito e as partes vergonhosas, levantando o rabo (igual ao que possuem os faunos), descobrem as partes que são muito feias e tem-nas sempre sujas e muito hediondas, e beijam-no também nelas, debaixo da cauda. Enquanto o beijam, recebem uma ventosidade de muito mau cheiro".[41]

Muitas mulheres demonomaníacas disseram terem sido defloradas pelo Maligno: entre elas, a já citada angolana Maria de Jesus (1735). Disse que tinha 12 anos quando teve sua primeira cópula com o Demônio, que se manifestou "em figura de homem bem parecido e vestido de alvadio. Logo teve cópula com ela e a deflorou".

Também a sóror Maria do Rosário, dominicana do Convento de Alcântara, quando ainda leiga, aos 7-8 anos de idade, disse que "estando um dia só na sua casa, lhe apareceu o Diabo na figura de homem, que a persuadiu e a incitou para atos torpes, em que ela consentiu. Aos 13 anos fez pacto por escrito com o Demo, usando seu próprio sangue".[42]

Belzebu copula com suas discípulas em diferentes lugares: com a citada freirinha, quando leiga pelas estalagens, depois de professa, em sua cela, numa casa escura do convento, na cozinha e no coro; com as bruxas de Cigarramundi, encostado numa árvore ou no chão, ao som de acompanhamento mu-

sical; com várias mulheres, em suas próprias camas de solteiras ou no tálamo nupcial, ao lado de seus maridos, que ficavam magicamente tomados de profundo sono. As mais das vezes, no entanto, é no meio dos matos, nos "conventículos diabólicos" onde a Serpente Infernal se torna mais sensual.

Após untar-se com o ungüento que o próprio Capeta lhe confiara num vidrinho, a preta Maria de Jesus, já citada, diz que saía à noite da casa de seu senhor, no Bairro Alto de Lisboa: ia em camisa, descalça e misteriosamente achava-se no lugar da Moita, do outro lado do Tejo, local que tivemos a ocasião de visitar no verão de 1984. Lá já estavam mais cinco ou seis Demônios em figura de homens, e outras tantas mulheres: "Todos se punham a bailar com castanholas. Os diabos se punham a abraçar e beijar as mulheres e no fim, cada Demônio tinha cópula com sua mulher". A descrição que o escritor romântico Teophile Gautier dá de uma dessas reuniões diabólicas – também conhecida na Europa por *Sabbat* – é particularmente interessante:

"Cabeleira ao vento, faces em fogo, as mulheres
Torciam os membros nus em posturas infames
Aretino coraria. Beijos furiosos,
Marmoreavam os seios magoados e os ombros brancos
Dedos negros e peludos crispavam-se nas ancas.
Ouvia-se o sussurro dos choques luxuriosos.
Das pupilas chispavam clarões elétricos,
As bocas fundiam-se em abraços lúbricos,
Tudo eram risos loucos, gritos, estertores!
Não, nunca Sodoma, nunca sua imunda irmã,
Horrorizaram o céu, conspurcaram o mundo,
Com tão odiosos coitos!"[43]

Em Lisboa, o Rabudo parecia ter particular predileção pelo Val de Cavalinhos para fazer suas bacanais, pois aí que se realizaram os "conciliábulos diabólicos" das 27 bruxas presas em 1559, assim como as reuniões satânicas presididas pelo escravo José Francisco Pereira, quase dois séculos depois. Este negro Mina, numa de suas confissões, deu alguns detalhes sobre seus rituais demonolátricos: "De joelhos, diante do Diabo com as mãos levantadas, estando o Demônio na figura de ho-

mem, e de instante a instante mudava de cores tanto no rosto como no vestido, e antes de se exercitarem nas torpezas, o adoravam todos e o reconheciam por seu Deus e no fim da adoração primeira se seguiam as torpezas, e já no fim da adoração última, se seguia o andarem correndo atrás do mesmo Demônio pelos campos da Cotovia, e andarem pelejando e pendenciando como se ensaiando na mandinga e cantavam todos cantigas".

Quanto ao desempenho sexual do Tentador, as opiniões de suas parceiras variam. No já citado processo das 27 bruxas lusitanas do século XVI, diziam que nestas ocasiões "dormiam com elas muitas vezes carnalmente, quantas vezes elas queriam, e pelo lugar que queriam, ou traseira ou dianteira, e por sua confiança diz que o gosto que eles dão e causavam às mulheres é mui grande, sem comparação com os homens. E que têm suas naturas mui compridas, e todo seu contentamento consiste em luxúria e mais luxúria, em que eles e elas se não acabavam nunca de fartar".

Também as feiticeiras espanholas referem que o Maioral "conhecia-as carnalmente por ambas as partes, comunicando-se com elas em suas camas, tratando, conversando e se comunicando como se fora seu marido, sem haver outras diferenças como se fora homem, se não que, fosse inverno ou verão, tinha sempre as carnes muito frias e por mais que fizesse, não as conseguia aquecer".

A sóror dominicana também supra-referida, confessava que o Futrico lhe aparecia todos os dias, "tendo sempre com ela atos luxuriosos como qualquer homem".

Segundo o demonólogo Roland Villeneuve, autor do já citado *Ergologie du Satan*, São Bernardo exorcisou uma nanteza que durante sete anos manteve contato com o Diabo disfarçado em guapo cavaleiro; Jeanne Harvilliers, cuja mãe a oferecera desde pequena ao Diabo, era visitada por ele toda semana, sempre vestido de negro, com espada, bota e chapéu, copulando com ela mesmo no tálamo ao lado de seu esposo. Jeanne Pothière disse ter sido cavalgada por um Incubo 400 vezes, enquanto que Madeleine de la Croix, talvez possuída do mesmo vírus que a pecadora contemporânea de Cristo, desde aos 12 anos que gozava com três demônios, sendo seu preferido o que tinha pernas de bode, torso de homem e rosto de fauno. Ensina o mesmo demonólogo que os Incubos do Extremo Oriente não são mais atraentes do que os ocidentais: felpudos, hirsutos, muito lascivos, eles têm o costume de arrancar as roupas das mulheres distraídas, violam-nas dentro d'água ou

tomando o aspecto de um polvo, devoram-lhes o sexo com volúpia."

Muitas das demonopatas ibero-americanas disseram ter engravidado e parido filhos de Satanás. O Doutor Angélico Santo Tomás de Aquino, que, quando rapaz, foi preso numa torre do castelo de sua família, junto com uma prostituta, a fim de ser forçado a ter contato carnal com a mesma, contrariando assim o desejo do futuro dominicano em dedicar-se de corpo e alma a Jesus Cristo, sustentava na sua *Summa Teologica* que "si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, sed per semem alicujus hominis ad hoc acceptum".[45] Quer dizer: o sêmen gerador é humano, mas a cópula, conforme já defendera Santo Agostinho, é mesmo com o Diabo. Aliás, muito bem mostrou o cineasta Polansky no seu filme "O bebê de Rosemary" – em perfeita sintonia com o ensinamento teológico, que o Pé-de-Cabra precisa do concurso do sêmen de varão para incorporar-se no fruto do seio de sua amante. Nunca é demais repetir: se o Verbo se fez carne e Jesus nasceu por obra e graça do Espírito Santo, por que o Demônio não imitaria ou como preferia dizer Santo Agostinho, "macaquearia" a imaginação celestial?

Alguns exemplos: Catarina Dias (cf. nota 21), que disse ter tido cópula com o Capeta de 1733 a 1759, no decurso destes 26 anos, revelou aos inquisidores que pariu quatro vezes, "crianças com meio corpo monstro e meio corpo humano, os quais foram para o inferno logo que as parira, levados lá pelo Demônio seu pai". Informou mais, que dois destes Capetinhas nasceram no ajuntamento dos Diabos no meio do campo, e duas vezes, em sua própria cama: apesar de dormir na mesma cama que sua irmã, nunca ninguém percebeu nada, nem sequer que estava pejada.

Sóror Maria do Rosário disse que "concebera do Demônio e dele parira sete vezes, a saber: 3 cachorros, e outros monstros e gatos, os quais costumava trazer no seu ventre por três meses, e logo que os expulsava, os levava o mesmo Demônio, não sabe para que local. E ainda no tempo em que andava pejada, trazia o ventre mais crescido, contudo, ninguém reparava nisso, nem lhe dizia coisa alguma".

Martinho Lutero, que em sua vida privou de familiaridade com o Príncipe do Mal que, segundo suas memórias, passeava pelo seu quarto, dependurando-se no seu pescoço, dormindo em sua mesma cama, ensinava que os filhos do Demônio não viviam muito tempo, mas que, desde pequeninos, os Diabretes eram extremamente vorazes: chegavam a esgotar o leite até de

seis amas numa única mamada![46] Aliás, não só os Diabinhos eram tarados pelos peitos de mulher: uma das demonfacas espanholas já referida, revela que muitas vezes o Arrenegado aparecia-lhe em forma de sapo, "sempre com a cabeça levantada e a cara de Demônio, trazendo ao pescoço cobras e outros répteis. E Beltrana Fargue contou que dava o peito ao seu Sapo e que algumas vezes ele se espichava e saltava do chão a fim de chegar-lhe ao peito. E outras vezes, em figura de rapaz, se lha punha nos braços para que ela se lhe desse o peito".

Não parece ter havido consenso na Cristandade quanto aos frutos monstruosos dos Íncubos, pois embora Lutero advogasse que tinham vida efêmera, durante toda a Idade Média o populacho acusava os terríveis hunos e seu títere Átila, não apenas de serem "flagelo de Deus" mas também descendentes destas cópulas diabólicas. Também o famigerado Merlin, o Mago, entre os celtas do tempo do Rei Arthur, era apontado como sendo filho de um Íncubo.[47]

Se no desempenho erótico o Coisa Ruim é apontado por suas parceiras e parceiros como satisfatório, às vezes com performances mais deleitosas que a dos mortais, fora dos momentos libidinosos, seu comportamento assemelha-se ao da maioria dos homens de sua época. Por exemplo, o Tentador enquanto bom representante do sexo forte, "caso a bruxa não fazia bem seu ofício, a castigava dando-lhe muitos açoites, espancando-a como pode fazer um rufião a sua manceba".[48] Não encontrei referência de bruxas feministas que se rebelassem contra as pancadas de seu macho e senhor - afinal, certamente é nesta época que os mouros ensinaram aos lusitanos que uma surra diária nas mulheres sempre faz bem, pois mesmo que o marido não tenha motivo explícito, com certeza as mulheres saberão porque estão sendo castigadas (...)

O Demônio familiar da sóror Maria do Rosário não abria mão de seu direito de castigar sua esposa: "(...) todas as noites que velava Matinas, lhe dava muitas bofetadas, lançando-a pela escada abaixo". Essa religiosa selara sua união com seu Íncubo numa igreja do Porto, e no seu convento lisboeta "lhe dera uns anéis desponsórios, oferecendo-lhe manjares e bebendo ele primeiro, lhe dizia depois que lhe dava os sobejos porque ela era sua esposa". Observe o leitor o nível de credibilidade acrítica dos fiéis nestes séculos barrocos: pouco antes de receber os anéis de Belzebu, outra freirinha presenteara a sóror possessa com uma "relíquia verdadeira do leite santíssimo da Virgem Maria, recomendando-lhe a não largasse, porque lhe serviria de muito em todos os seus trabalhos espirituais e tem-

porais". Relíquia aliás, que também no Brasil tinha seus devotos, pois encontramos um clérigo, nos meados do século XVIII, em Minas Gerais, que comerciava tal preciosidade: leite em pó da Virgem Maria![49] A leitura de Eça de Queiroz, *A Relíquia* é altamente recomendada sobretudo aos leitores que se fiam em *Agnus Dei*, bentinhos, patuás, figas, relíquias do Santo Lenho, do Santo Sudário etc.

Igualmente digno de nota é o comportamento do Rabão como auxiliar do trabalho de suas esposas. A luandense Maria de Jesus confessou aos inquisidores que seu Capeta estava a seu lado quando "varria, lavava a casa e o hospital, mas nunca apareceu para ajudar-lhe no serviço pesado de maior trabalho, como era amassar o pão, peneirar, joeirar o trigo". Também sóror Maria do Rosário dizia que o Samento dividia com ela várias tarefas: "(...) quando estava na cozinha, ele a ajudava a fazer tudo o necessário".

"Comer o pão que o diabo amassou". Teria esse ditado surgido nesta época e para descrever tais circunstâncias: a divisão do trabalho entre mulheres e seus Íncubos?

V. O diabo é *gay?*

"Duvidar que o Diabo transporta os feiticeiros de um lado para o outro, equivale a ridicularizar a história evangélica". (Jean Bodin, 1558)

O Pai da Mentira desobedece não apenas a regras consuetudinárias da divisão sexual do trabalho, auxiliando às vezes suas esposas-amantes em serviços tipicamente femininos, como também, para escândalo e confusão dos teólogos, assume no mundo ibérico comportamento sexual desviante, praticando lascivamente inclusive o homoerotismo e a sodomia.

Seguindo a tradição teológica, baseada no *Expositio Epistolae Pauli ad Romanos*, de autoria do Cardeal Hugo, [50] nunca Doutor algum defendeu que o Diabo fora súcubo "*sub specie viri sodomitae*". Diabo e "viado" ao mesmo tempo, segundo os Doutores, não havia água-benta que curasse! Poderiam constituir perigosa ameaça para os exorcistas, muitos deles inveterados no "vício dos clérigos" – como chamavam nesta época ao homossexualismo. Os Doutores iam mais longe em seus devaneios místico-demonológicos: diziam que a sodo-

mia era um crime tão indigno, horroroso e abominável, "que parece feio até ao mesmo Demônio", segundo se pode ver estampado nas Constituições Episcopais ibero-americanas, inclusive nas Primeiras Constituições do Arcebispado da Bahia (1707), que serviram de fio condutor para a organização moral e religiosa da América Portuguesa. Diz o § 958: "É tão péssimo e horrendo o crime de Sodomia, e tão encontrado com a ordem da natureza, e indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado em que se não pode falar, quanto mais cometer. Provoca a ira de Deus, que por ele vem tempestades, terremotos, pestes, fomes e se abrasaram e soverteram cinco cidades, duas delas somente por serem vizinhas de Sodoma e Gomorra onde ele se cometia".

Não obstante a relutância da teologia moral em dar crédito aos demonistas que diziam ter mantido cópula sodomítica com o Malvado, o povo sempre acreditou mais nos depoimentos dos possessos do que na opinião dos teóricos. "Vox populi, vox Dei..." e como os rituais de exorcismo costumavam ser públicos, no meio das igrejas ou até das praças, quando era excessiva a ocorrência de curiosos, os gritos, contorsões e diabruras dos energúmenos devia convencer muito mais fortemente do que o latinório dos exorcistas.

Segundo R. Villeneuve, demonógrafo contemporâneo dos mais eruditos, "certos demônios particulares receberam como missão satisfazer pessoas do terceiro sexo. Cornelius Agrippa dormia com um grande cão negro a quem chamava 'Senhor', e Henrique III, famoso pelas relações homossexuais com seus guapos *mignons* costumava se abandonar nos braços musculosos do férvido Terragom, seu demônio preferido".[51] Na obra *Croyances populaires françaises* (1859), há referência a um monge a quem o Demo prometeu saúde, riquezas e glória em troca de um pequeno sacrifício. "Que sacrifício?" perguntou o clérigo. "O sacrifício do que há de mais delicioso num homem, retrucou debochado este Diabo-*Gay*, que após conhecer sodomiticamente o frade interesseiro, acabou por arrenegar a fé e certamente encontra-se até hoje gozando prazerosamente de seu Íncubo nas profundezas do inferno".[52]

Já referimos anteriormente que tanto as bruxas espanholas, quanto as possessas lusitanas diziam que o Demo possui-as seja pela "dianteira", seja pela "traseira". Quer dizer: a sodomia heterossexual fazia, portanto, parte da lascívia diabril. A cópula anal, seguindo a tradição levítica, era também para os cristãos, pecado nefando dos mais graves e vergonhosos, posto que significa a junção dos seus opostos apropriados através do

vaso impróprio. Dezenas de portugueses e brasileiros foram denunciados por suas mulheres de terem praticado tal "crime". (Apenas como curiosidade: segundo a Revista *Playboy*, numa pesquisa realizada nos Estados Unidos em 1973, 30% dos homens solteiros e casados costumavam praticar o coito anal com suas parceiras – um prato cheio para os inquisidores!)

Contava a angolana Maria de Jesus, deflorada no bairro de Alfama pelo Diabo quando tinha 12 anos, que nos conventículos satânicos no lugar da Moita, às vezes o Capeta (que segundo ela, "era bonito de cara e feio de corpo"), tinha cópula consigo com sexo de homem, outras vezes, "se tratava torpemente com ela como mulher, com figura de mulher, mostrando ter peitos pequenos e vaso de mulher como o dela, porém mais pequenos. E tinham muitos atos de cópula (...) quatro atos por noite. Quando o Demônio copulava com ela como homem, tinha ela trabalho e dores na parte pudenda, por causa disso, às vezes repugnava tais ações, mas quando era em figura de mulher, que foi por mais vezes, não experimentava dor em si, antes deleite".

Embora a partir dos meados do século XVII os inquisidores lusitanos, a partir de uma consulta da Inquisição de Goa (Índia), tenham excluído o lesbianismo da categoria de "sodomia perfeita", deixando por conseguinte de ser crime, a concupiscência entre mulheres continuava a ser pecado mortal, e como tal, também praticado pelo Diabo em Portugal dos setecentos. Digno de nota é que malgrado a ocorrência freqüente do tribadismo nos conventos de freiras,[53] não encontramos até agora nenhum caso de monjas demonopatas que tivessem mantido relações sáficas com a Serpente.

Quanto à ocorrência de relações sexuais do demônio enquanto sodomita, encontramos na Torre do Tombo apenas um episódio, que traz a baila novamente o fantasioso escravo Mina José Francisco Pereira, o mandingueiro mais respeitado em Lisboa no primeiro quartel do século XVIII. Após confessar inúmeras transas com o Rabudo Súcubo, este demonopata "disse mais, que também com o Demônio se tratava torpe e lascivamente, ambos com forma de homens, metendo os membros pelas pernas um do outro, e derramando entre elas. E o que o Demônio derramava era cousa fria, e quando o Diabo o procurava pelo vaso traseiro, sempre sentiu que o penetrava e derramava dentro dele cousa fria. Sentia grande dor e aspereza, a barriga lhe começava a doer e sentia nela alguma inchação, e de seu mesmo vaso traseiro deitava sangue. E depois que veio apresentar-se nesta Inquisição, ainda teve cópula com o Diabo,

servindo-lhe de mulher, e o diabo teve com ele pelo modo de Sodomia que tem declarado, e sempre o Diabo o advertiu para que no Santo Ofício não confessasse nada no que com ele tinha passado, dizendo-lhe que se confessava, lhe havia de dar rigorosos castigos, mas não lhe disse quais haviam de ser".

A descrição da relação homossexual entre o africano e o diabo segue o mesmo jargão e estilo com que os notários do Santo Ofício redigiam as confissões dos réus no crime de sodomia: as variações homoeróticas, idem, posto que centenas de "fanchonos" e "somitigos" para evitar cometer o crime em sua perfeição, contentavam-se em praticar a "coxeta" (meter *ad invicem* o membro no meio das pernas um do outro), pecado sim, mas não crime suscetível de pena mortal. O Diabo, porém, pratica a perfeita sodomia: "Penetratio cum seminis effusione" – penetração com ejaculação.

- Uma semana após tal confissão – inédita no Santo Ofício – o mandingueiro acrescenta mais alguns detalhes: perguntam-lhes os inquisidores: "Qual cópula tinha mais deleite?" (Oh, curiosidade malsã, diria Foucault!) "Fazendo o Diabo o papel de mulher, respondeu o Réu; a de sodomia lhe era penosa e dolorosa." (Apesar de ter anteriormente dito que quando penetrava a vagina do Tentador, seu pênis saía moído e os testículos doloridos.) Acrescenta mais, que no Val de Cavalinhos, não apenas ele, Réu, mantinha cópula dando seu vaso traseiro ao Demônio – o mesmo faziam seus cinco companheiros de feitiço, todos súcubos do Demo Fodichão. Acrescentou mais: "(...) às vezes o Diabo vinha em mesmo número que seus companheiros, outras vezes vinha só, e servia a todos de homem e de mulher – como mulher dava-se o nome de Virgínia ou Vitória". Haja tesão para satisfazer aos cinco negros demonomaníacos!

A discussão e avaliação das confissões deste endemoniado pelos inquisidores merece nossa atenção, pois nos revela aspectos importantes da teologia moral a respeito dos hábitos sexuais de Lúcifer. Diz o documento:

"Foram vistos segunda vez na Mesa do Santo Ofício em 16 abril de 1731 estes autos, culpas e confissões de José Francisco Pereira, homem preto, escravo. Pelo que o réu confessou fica em verdade e certeza infalível ter pacto, amizade e comunicação com o Demônio, tratando com o Diabo com familiaridade e torpezas, oferecendo-lhe sua alma, corpo e sangue, que o Demônio lhe tirou ferindo-o com uma navalha no braço esquerdo, mostrando ainda a cicatriz (...) e com o mesmo Demônio por muitos anos se tratava torpe e lascivamente servindo-

lhe de súcubo o qual para o tal ato tomava a forma e figura de mulher de instante a instante, e que o Demônio lhe servia de Íncubo e penetrava pelo seu vaso prepóstero o que sucedeu muitas vezes (...) a qual confissão não se faz inverossímel nem repugnante, nela mostrou-se o réu lágrimas e sinal de arrependimento. E sendo examinadas as confissões do réu, dá respostas que não são de entendimento de um preto e rústico, dizendo o mesmo que em casos semelhantes trazem os Doutores e nas mesmas torpezas sendo o Demônio Súcubo ou Íncubo, experimentava asperezas, dores, frialdades e todos os mais sinais que trazem os Doutores nos ajuntamentos diabólicos torpes e lascivos, assentando que sempre lhe custara mais penetrar o demônio servindo-lhe de súcubo e com menos deleitação do que a mulheres que deflorava, sendo excessivamente estragado no vício da luxúria. E ainda que consta o demônio tentando para o pecado nefando, foge de o ver consumar, como dizem os Doutores e também que nunca se soube de confissões das feiticeiras das Espanhas, França e Alemanha, que o Diabo tratasse com elas com cópula prepóstera e ajuntamento sodomítico, contudo, não consideram os Doutores Velhos inverossímel a confissão do réu nesta parte assim porque ele diz que o demônio ainda servindo de súcubo, estava mostrando a forma e figura de sexo viril, como também porque muitos Doutores têm nas Inquisições da Itália que muitas feiticeiras confessavam o demônio se tratava com elas sodomiticamente e ele sendo cabeça, autor e motor de todas as maldades, não é muito que praticasse com o Réu e com os mais sequazes que declara assistiam os conventículos diabólicos, esta abominável culpa sendo todos homens, servindo-lhe o demônio de mulher, mudando a figura crível e exercitasse com ele a tal espécie de torpeza como espírito torpe imundo e vil, da qual dá o réu verossímel razão dizendo lhe era violenta pela dor e aspereza e frialdade que experimentava, derramando sangue do seu vaso prepóstero e sentindo dor, na barriga inchação (...).

Sua sentença final: açoites pelas ruas públicas de Lisboa "*citra sanguinis, effusionem*", ouça sua sentença no auto público de fé onde fará abjuração da fé, deverá usar o hábito de penitenciado (sambenito) perpetuamente, degredado por cinco anos para remar nas galés del Rei, ficando proibido de entrar em Lisboa para sempre. Castigo razoavelmente pequeno, convenhamos, para um escravo tão possuído pelo Príncipe das Trevas.

VI. Conclusão

"Vade retro, Satanás!"

Gosto do ofício de etnógrafo: meu espinho geralmente pica no momento das conclusões e comparações. Com toda humildade, encaminho meus leitores aos etnólogos e *experts* no assunto, pois me faltam tempo, paciência e inspiração para fechar as portas deste meu pequeno inferno com a esperada chave de ouro. Aliás, uma das características da demonocracia é que as portas dos Reinos das Trevas estão sempre abertas para receber novos moradores. Remeto os interessados em demonologia à bibliografia histórica e antropológica, sobretudo aos estudos relativos e à feitiçaria, bruxaria, demonomania nas sociedades tribais, camponesas e urbanas, seja do passado, seja do presente: compare o leitor meu material com a monografia de Baroja sobre as bruxas espanholas, com a abundantíssima bibliografia relativa às possessas de Loudun, com as das feiticeiras dos Dobu e Azande estudadas por Fortune e Evans-Pritchard, com a feitiçaria dos Navaho de Kluckhohn, com os trabalhos de Lucy Mair etc. Que cada qual tire suas próprias conclusões e faça as generalizações que achar mais apropriadas: terei imenso prazer em conhecê-las, assim como receber críticas, sugestões etc. Só as bibliografias constantes nos livros de Baroja, Certeau e Mandou ultrapassam 500 títulos: bom proveito!

Não resisto, entretanto, à tentação de fazer alguns comentários, mais de ordem pessoal-existencial, do que teóricos, à guisa de conclusão. Primeiramente, quanto ao próprio título deste trabalho: Porque "Etnodemonologia"? Como minha formação é basicamente antropológica, procurei me aproximar do demônio, tratando-o com os instrumentos próprios de meu ofício, seguindo o conselho do velho feiticeiro Malinowski na introdução de sua *Vida sexual dos selvagens trobriandeses*: "Em antropologia, os fatos essenciais da vida devem ser expostos simplesmente e de uma maneira completa, numa linguagem científica. Uma tal maneira de proceder não tem nada que possa ofender mesmo ao leitor dotado da sensibilidade mais delicada ou mais inclinado aos preconceitos".[52] Se existe etnobotânica, etnozoologia, não vejo porque negar lugar à etnodemonologia, subárea da antropologia da religião que tem como escopo estudar o demônio dentro de uma perspectiva e metodologia antropológicas.

Perguntaria agora o leitor mais crítico: qual o interesse de se estudar a sexualidade do demônio? Responderei fazendo algumas digressões. Primeiramente, considero que a grande importância de se estudar em sistemas sexuais alienígenas – seja dos trobriandeses, dos tupinambá ou dos belzebus dos quintos dos infernos – tem importância fundamental no sentido de questionar a "naturalidade" de nossas próprias convicções sexuais. Do mesmo modo que não existe uma religião natural, uma economia natural, identicamente, mesmo os axiomas mais inquestionáveis e tabus de nosso referencial sexo-erótico são sempre historicamente condicionados, o que vale dizer, suscetíveis de mudança, evolução e até de planejamento. Estudar outras expressões sexuais deve contribuir para uma maior tolerância e abertura no nosso relacionamento pessoal ou social com as assim chamadas "minorias sexuais", que do mesmo modo que certas minorias étnicas, são alvo de injusta discriminação e prejuízos sociais.

Neste sentido, não deixa de ser tristemente sintomático que em mais uma reunião da ABA, dos 18 grupos de trabalho reunindo temas os mais variados (da mitologia tupi, às favelas e à etnomusicologia), não tenha havido interessados que formassem um grupo de discussão dedicado especificamente à antropologia da sexualidade. Ou os antropólogos e antropólogas são todos anjos, sem sexo, ou novamente, Malinowski é quem tem razão: o tratamento aberto do sexo "e de várias vergonhosas mesquinharias e vaidades do homem" (sic), mexem demais com as pessoas, sobretudo com os antropólogos, que preferem não tirar a folha de parreira que cobre o bum-bum, o pipi e a perereca não só da vizinha, mas também do papa, do deputado Mário Juruna, inclusive de Santa Eunice e de São Gilberto.

Nos séculos inquisitoriais, boa parte dos desejos insatisfeitos, das frustrações e fantasias sexuais tinham no Diabo seu bode expiatório. Qualquer noviço nas ciências sociais explicaria a visível predominância do sexo feminino em ser alvo da possessão diabólica: cidadãs de segunda categoria, as mulheres ontem e hoje inventaram uma maneira de compensar o confinamento espacial e social que a virgindade compulsória, os cintos de castidade, a clausura, o luto fechado, obrigou durante milênios a metade da humanidade. No sexo frágil o Impuro encontrou suas mais fiéis aliadas, capazes inclusive dos maiores sacrifícios: desde beijar o rabo até levar muita pancada do Demônio Rufião, ou dos exorcistas menos delicados no manejo do crucifixo e do hissope de água benta. Há quem tenha inter-

pretado as possessões como condutas revolucionárias de questionamento da ordem cristã: Baroja chega a comparar as bruxas espanholas aos políticos modernos. Será?

Fui criado num mundo de Deus e de Diabo. O inferno descrito por minha mãe e avós já não constava de caldeirões ferventes nem capetas chifrudos. Estas imagens vi-as nas páginas do Catecismo e na História Sagrada. O medo do inferno, contudo, foi uma perseguição constante em toda minha infância e juventude. Mesmo sem ter lido Fausto, tomei conhecimento da troca que este fizera de sua alma com o Diabo, e compulsivamente fui também tentado a imitá-lo. Às vezes tinha medo que só de pensar nesta hipótese, mesmo sem pacto explícito, eu já tivesse irreversivelmente realizado a troca diabólica, e meu medo nestas ocasiões fazia-me roer as unhas. Aos 9 anos tive uma pneumonia e delirando com 40 graus de febre, confundi um vestido de minha mãe pendurado atrás de uma porta com uma aparição de Nossa Senhora: se tivessem meus familiares acreditado na "visão", quem sabe hoje seria eu o dono de um santuário da Virgem Maria. Aos 11 anos entrei num seminário situado há dois dias de viagem de minha casa. Meu motivo em querer ser padre: garantir minha salvação eterna. Motivo de minha mãe autorizando e estimulando minha vocação sacerdotal: forçar-me, pela convivência num internato exclusivamente masculino, a abandonar precoce maneira efeminada, prenúncio de tendências homossexuais. Fiquei no seminário 9 anos seguidos. Aí passei fome, tinha que tomar ducha fria mesmo no inverno, levantar-me às 5,30 horas da manhã, fazer todo serviço doméstico que em minha casa de pequenos-burgueses era função das empregadas, chorei muito de saudades. O desejo de garantir o céu e a salvação eterna era mais forte, e o tempo fez-me habituar à vida austera de seminarista. A imagem que me transmitiram da homossexualidade foi obviamente tão negativa quanto a divulgada pelo Catecismo: além de pecado mortal, causa da queda do Império Romano (sic!), e sobretudo, calcaram em mim outro medo - a velhice abandonada, triste e solitária da bicha no fim da vida. Sem falar, é claro, na vergonha para a família de ter um membro pederasta.

Na USP, nos 4 anos de Ciências Sociais com especialização em Antropologia, nenhuma palavra esclarecedora sobre a variedade das opções sexuais e religiosas das diferentes culturas, sobre a "normalidade" das expressões eróticas das "minorias sexuais", nada sobre o ateísmo.

Quantas lágrimas, angústias, medos, frustrações, privações poderiam ter sido evitadas na minha vida se Deus e o Diabo tivessem cada qual metido o rabo entre as pernas e permanecido nos seus respectivos reinos? A religião me afastou de minha família e casa, sufocou minha verdadeira identidade sexual, fez-me investir na vida eterna em detrimento da felicidade presente, atolando-me num vale de lágrimas. Honestamente: deveria calar-me? Foi a Antropologia e o Materialismo Histórico que me abriram a mente – malgrado os antropólogos – para ver a insensatez da fé e a felicidade decorrente da liberdade sexual.

Longe de mim negar o papel "civilizador" das religiões. Adoro as catedrais românicas, as iluminuras dos saltérios medievais, os ex-votos, o tã-tã dos candomblés, o Cântico dos Cânticos. Reconheço até que, ontem e hoje, nalguns lugares, a crença religiosa e a comunidade de fé foram e podem ser importantes elementos no bem-estar dos povos. Contudo, se formos pesar todo o mal que as religiões causaram e causam ainda hoje na Humanidade, somente pessoas irresponsáveis, cientistas adormecidos por suas crendices, pela letargia ou comodismo, é que ainda hoje insistem em manter uma pseudoneutralidade, calando-se quando nossa obrigação enquanto estudiosos das religiões comparadas nos obriga a proclamar que tanto Deus, quanto o Diabo – inclusive Oxalá-Tupã e Exu-Nhangá – não passam de invenções criminosas de um bando de espertalhões cuja finalidade é controlar os incautos. Pajés, inquisidores, babalorixás, todos pertencem à mesma laia dos aiatolás: autoritários, enganadores, mistificadores, exploradores.

Sob a desculpa de respeitar a alteridade, meus professores antropólogos da USP e da Sorbonne, meus colegas da Unicamp e Ufba erraram no que me ensinaram ou testemunharam a respeito da religião, e por extensão, da sexualidade. Erraram não trazendo à discussão em sala de aula, temas fundamentais como sexo, céu e inferno, posto que pela ignorância e desinformação desses temas, centenas e centenas de alunos, entre eles eu, demos passos erradíssimos em nossas vidas. Vocês erraram e são diretamente responsáveis por ter-nos subtraído informações vitais sobre o ateísmo e a liberdade sexual. Que este desabafo sirva de meditação aos místicos, crentes, ogãs e aos que ainda coram em falar de sexo em sala de aula.

Assim sendo, concluo esta comunicação ratificando que no meu entender, Deus e o Demônio não passam de quimeras, ópio mesmo do povo. E como cientistas sociais, temos não apenas de estudar mas também de desmascarar os ídolos, fa-

zendo da antropologia uma ciência para o homem, para sua felicidade, contribuindo na consolidação de uma sociedade antropocêntrica onde a teocracia e a demonocracia sejam peças de museu.

Antropocracia já!

Certa vez, nos meados do século passado, o Demônio apareceu ao francês Colin de Flancy: mostrou-se meio agigantado, com 2 metros e 40 centímetros. Fez-lhe revelações surpreendentes, registradas no livro *O Demônio pintado por si próprio:*

> "No princípio do meu exílio, eu não tinha cauda, até que a crendice popular m'a conferiu. Os chifres foram-me colocados na testa por senhoras e amas que desejavam aterrorizar criancinhas. Minhas orelhas estão inchadas por causa dos socos que os exorcistas aplicam nas orelhas dos possessos (...)."

Cada povo tem o Diabo que merece. Felizmente que a Inquisição não existe mais para prender aqueles que afirmam que o inferno é aqui mesmo na terra. Nós, antropólogos, temos a matéria-prima para comprovar que nossa terra não precisa necessariamente ser o inferno que é, nem que o céu só é alcançado depois da morte. Nem céu nem inferno: a felicidade é possível aqui mesmo.

Notas & Bibliografia

(+) Este material faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre a sexualidade moralidade no Brasil colonial e na atualidade, tendo sido coletado entre abril-novembro 1983 nos arquivos portugueses, através de uma bolsa do CNPq, a quem mais uma vez declaro minha gratidão. Fui auxiliado durante 4 meses por Aroldo Assunção no trabalho arquivístico. Sou também grato ao dr. Roberto Albergaria, por ter-me indicado diversas obras sobre demonologia, com o qual discuti alguns tópicos deste trabalho. O dr. Francisco Pinheiro igualmente forneceu-me indicações bibliográficas, ficando-lhe igualmente devedor. Minha estadia em Brasília durante os dias desta Reunião da ABA foi financiada pela Coordenadoria de Pós-Graduação da UFBa, que também recebe meus agradecimentos.

1. SELIGMANN, K. *História da magia*. Edições 70, Lisboa, 1976: 205.
2. MUHLMANN, W. *Messianismes revolutionnaires du tiers-monde*. Gallimard, Paris, 1968: 183.
3. CERTEAU, M. La possession de Loudun. Ga Julliard, Paris, 1970: 9.
4. KALVERKAMP, D. & KOPPLENBURG. B. *Ação pastoral perante o espiritismo*. Vozes, Petrópolis, 1961: 178.
5. *Catecismo Romano ou Teologia Dogmática e Moral para uso dos fiéis*, pelo Abade Abrósio Guillois, Livraria Internacional, Porto, 1878.
6. LEACH, E. R. "Nascimento Virgem", in Matta, Roberto da. *Edmund Leach*, Editora Ática, SP: 116.
7. DOUGLAS, M. "As abominações do Levítico"(mimeo.).
8. BOUGAUD, E. *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*. Poussiegue, Paris, 1880: 239.

9. JONQUET, P. *Sainte Lutgarde*. Jette Ed., Bruxelas, 1907: 62.
10. DRANNE, A. M. Histoire de Sainte Catherine de Sienne. Lethielleux Lib., Paris, 1892: 54.
11. Santa Teresa de Jesus, *Castelo Interior*. Paulinas, São Paulo, 1981: 44.
12. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa, nº 9697.
13. VALENTINI, N. *O Sexo no confessionário*. Futura, Lisboa, 1974.
14. BOSWELL, J. *Christianity, social Tolerance and Homosexuality*. The University of Chicago Press, 1980.
15. BRIFFAULT, R. "O sexo na religião", in *O Sexo através dos séculos*, Piratininga, São Paulo, s/d: 51.
16. Um levantamento bastante exaustivo da iconografia e estatuária referente a esses temas pode ser vista in Villeneuve, Roland. *Erotologie de Satan*, J. J. Pauvert Ed., Paris, 1963.
17. BAIÃO, A. *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1924: 101.
18. MARQUES-RIVIÈRE, J. *Amullettes, talismans et pantacles*. Payot, Paris, 1972.
19. Cf. os diferentes livros das Visitações do Santo Ofício no Brasil, desde 1591 na Bahia até 1769 no Grão-Pará.
20. Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de reservados, Códice 668, Coleção Moreira. Transcrição in Rego, Y.C. *Feiticeiros, profetas e visionários*. Imprensa Nacional. 1981.
21. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 11974.
22. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 348.
23. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 2279.
24. Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de Reservados, Códice 862.
25. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 11767.
26. Biblioteca Nacional, Seção de Reservados, Códice 681.
27. JABOTAM, Fr. Antônio S.M. *Novo Orbe Seráfico Brasílico*. Tip. Brasiliense, Rio de Janeiro, 1859: 718.
28. SELIGMANN, *op. cit.*: 211.
29. SOUTO MAIOR, M. *Território da danação: o diabo na cultura popular do Nordeste*. Livraria São José, Rio de Janeiro, 1975: 17.
30. VILLENEUVE, *op. cit*, (nota 16): 45.

31. Idem, ibidem, p. 110.
32. Idem, ibidem, p. 62.
33. ANTT, Inq.Lxa, nº 11767.
34. Idem, ibidem.
35. *Obras completas de Gregório de Mattos*, Janaína, Salvador, s/d, vol. VI: 1314.
36. VILLENEUVE, *op. cit.*p. 46.
37. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 3559.
38. GREGÓRIO DE MATTOS, *op. cit.* volume V: 1153.
39. Curiosa a observação de Caesarius de Heisterbach, que o Demo embora seja imitador de Deus, não consegue nunca imitar perfeitamente as criaturas, sempre falta algo, "*dorsa tamem non habemus*" ("não temos nádegas"), sendo incapazes de imitá-las, ostentando da traseira outra cabeça horripilante. Seria seu horror-medo de ser súcubo-sodomita?
40. Biblioteca Nacional de Lisboa, seção de reservados, Códice 681.
41. Biblioteca Nacional de Lisboa, seção de reservados, Códice 668.
42. Biblioteca Nacional de Lisboa, seção de reservados, Códice 862.
43. *Apud* Bouisson, M. *A Magia* Ulisséia, Lisboa, s/d: 211.
44. VILLENEUVE, *op. cit.* p. 65.
45. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I,Quaestio 51, art.3-6, *apud* Villeneuve, *op. cit.* p. 70.
46. VILLENEUVE, *op. cit.* p. 73.
47. SELIGMANN,*op. cit.* p. 231.
48. Biblioteca Nacional de Lisboa, Seção de reservados, Códice 862.
49. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, nº 423.
50. Citado na nota 5 do 959 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas por D.Sebastião Monteiro da Vide (1707). Tip. 2 de Dezembro, São Paulo, 1853.
51. VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 69.
52. NOGENT, G. *Croyances Populaires Françaises*,, Paris, 1859: 216-217.

326.981 38258

AUTOR

Mott, Luis R. B.

TÍTULO

Escravidao, homossexualidade e demolog

Êste livro deve ser devolvido na última data carimbada

19.09.89	Gilena Gomes de Santos		
20/9/89	[illegible]		
28.09.89	Elieta Silva das Almas		
3/5/89	Andrea Dauzi de Souza		
11/6/89	Fabio Salgado		
3/10/510	Mercoriel		
070601	Mercoriel		
150601	Mercoriel		
040701	Mercoriel		
120701	Mercoriel		

UFBa - Mod. 050 - 80.000 - 3/79 Gráfica Universitária

Impresso na Grol
03043 Rua Martim Burchard, 246
Brás - São Paulo - SP
Fone: (011) 270-4388 (PABX)
com filmes fornecidos pelo Editor.

326.981
M921
ex.25

38258

Mott, Luis R. B.

Escravidão. homossexualidade e demologia